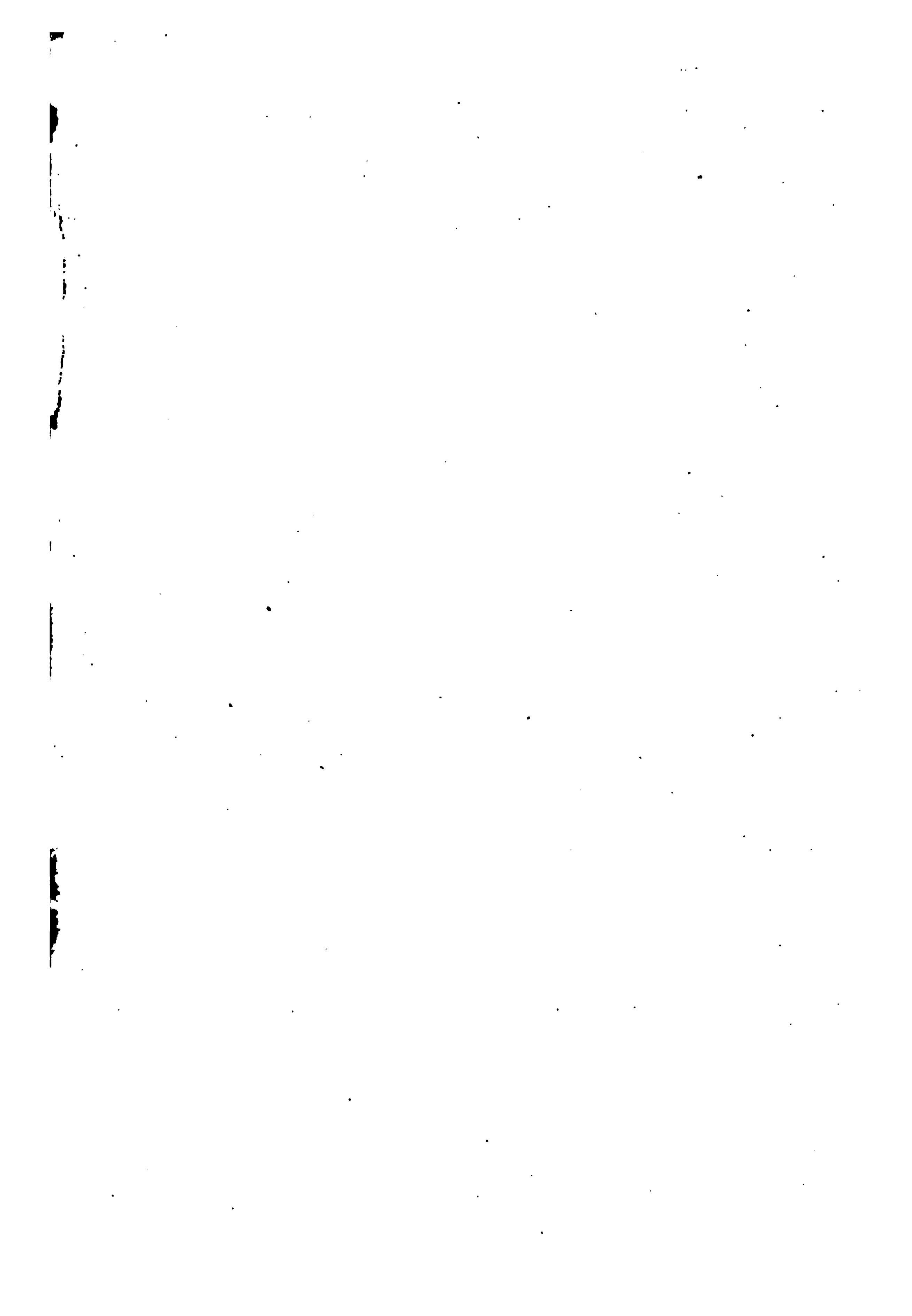
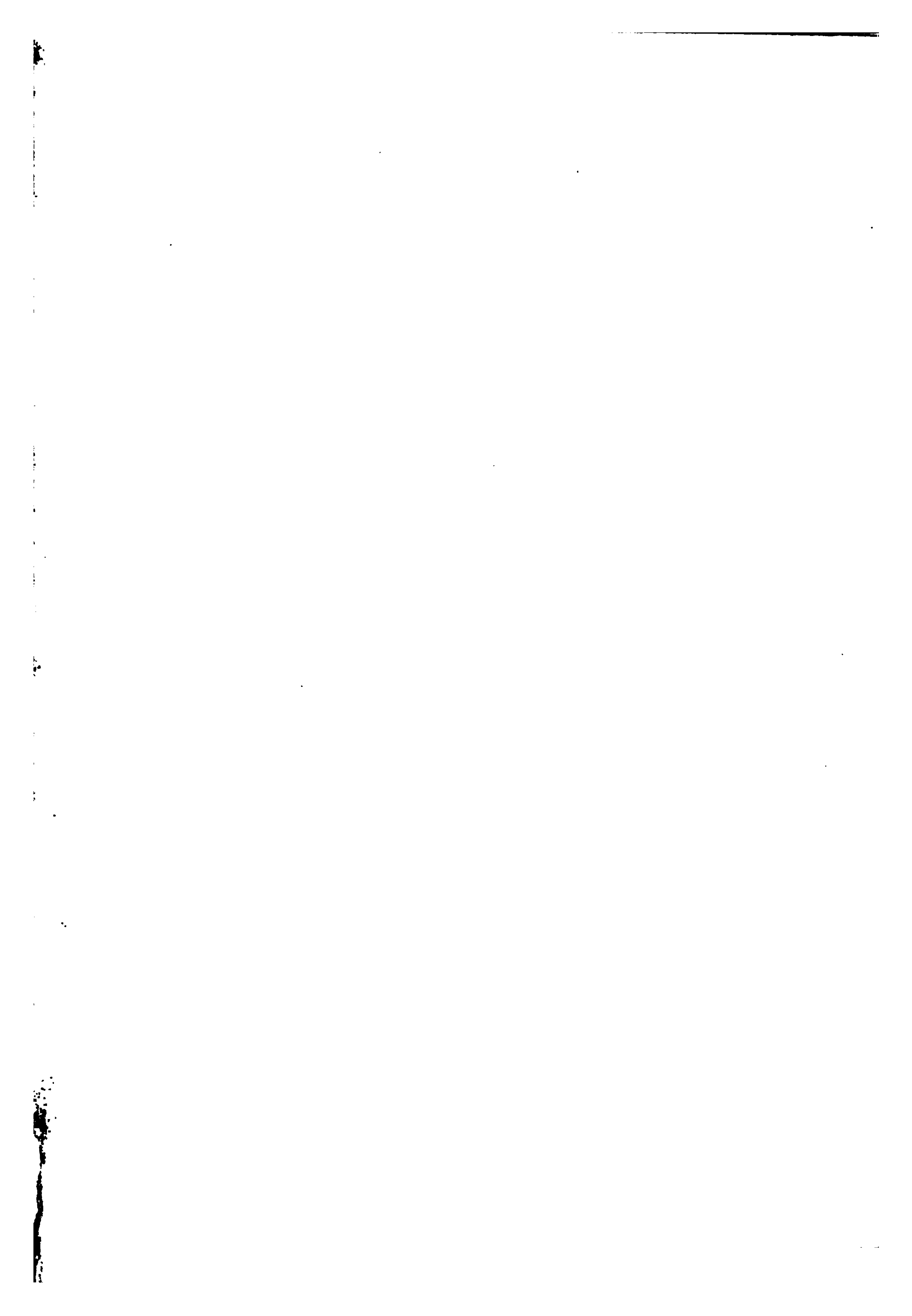

UNIVERSITY OF CALIFORNIA
SEAL OF THE
LET THERE BE LIGHT
1868







KURZER HAND-COMMENTAR

ZUM

ALTEN TESTAMENT

IN VERBINDUNG

MIT

I. BENZINGER, A. BERTHOLET,

K. BUDDE, B. DUHM, H. HOLZINGER, G. WILDEBOER

HERAUSGEGEBEN

VON

D. KARL MARTI

ORD. PROFESSOR DER THEOLOGIE AN DER UNIVERSITÄT BERN.

ABTEILUNG XIII:

DAS DODEKAPROPHETON.



TÜBINGEN

VERLAG VON J. C. B. MOHR (PAUL SIEBECK)

1904.

DAS
DODEKAPROPHETON

ERKLÄRT

VON

D. KARL MARTI
ORD. PROFESSOR DER THEOLOGIE IN BERN.



TÜBINGEN
VERLAG VON J. C. B. MOHR (PAUL SIEBECK)
1904.

Druck von W. Drugulin in Leipzig.

INHALT.

Joel.

Einleitung.

Erklärung.

Amos.

Einleitung.

Seite

Erklärung.

Seite

Obadja.

Einleitung.

Erklärung.

Jona.

Einleitung.

Erklärung.

Micha.

Einleitung.

Erklärung.

Nahum.

Einleitung.

Erklärung.

Habakkuk.

Einleitung.

Seite

Erklärung.

Zephanja.

Einleitung.

Erklärung.

Haggai.

Einleitung.

Erklärung.

Sacharja.

Einleitung.

Erklärung.

Maleachi.

Einleitung.

Erklärung.

VERZEICHNIS DER SIGLA.

Act = Acta, Apostelgeschichte.
Am = Amos.
Apk = Apokalypse.
Bar = Baruch.
Chr = Chronik.
Cnt = Canticum.
Dan = Daniel.
Dtn = Deuteronomium.
Eph = Epheserbrief.
Esr = Esra.
Est = Esther.
Ex = Exodus.
Gal = Galaterbrief.
Gen = Genesis.
Hab = Habakuk.
Hag = Haggai.
Hbr = Hebräerbrief.
Hes = Hesekiel.
Hi = Hiob.
Hos = Hosea.
Jak = Jakobusbrief.
Jdc = Judices.
Jdt = Judith.
Jer = Jeremia.
Jes = Jesaja.
Jo = Joel.
Joh = Johannes.
Jon = Jona.
Jos = Josua.
JSir = Jesus Sirach.
Jud = Judasbrief.
Koh = Kohelet.
Kol = Kolosserbrief.
Kor = Korintherbriefe.
Lev = Leviticus.
Lk = Lukas.
Mak = Makkabäer.
Mal = Maleachi.
Mch = Micha.
Mk = Markus.
Mt = Matthäus.
Na = Nahum.
Neh = Nehemia.
Num = Numeri.
Ob = Obadja.
Phl = Philipperbrief.
Phm = Philemonbrief.
Prv = Proverbia.
Ps = Psalmen.
Pt = Petrusbriefe.
Reg = Reges.
Rm = Römerbrief.
Rt = Ruth.
Sach = Sacharja.
Sam = Samuel.
Sap = Sapientia Salomonis.
Th = Thessalonicherbriefe.
Thr = Threni.
Tim = Timotheusbriefe.
Tit = Titusbrief.
Tob = Tobias.
Zph = Zephanja.

BL = Schenkel's Bibel-Lexikon.
HbA = Riehm's Handwörterbuch des bibl. Altertums.
JdTh = Jahrb. f. deutsche Theologie.
JpTh = Jahrbücher f. protest. Theologie.
KBW = Guthe's Kurzes Bibelwörterbuch.
MNDPV = Mittheil. u. Nachr. des Deutsch. Palästina-Vereins.
RE = Herzog's Real-Encyklop.
SBOT = Haupt's Sacred Books of the Old Testament.
StK = Theol. Studien u. Kritiken.
StW = Theol. Studien aus Württemberg.
ThJ = Tübinger Theol. Jahrb.
ThLZ = Theol. Litteraturzeitung.
ThT = Theol. Tijdschrift.
ZSchw = Meili's Theol. Zeitschrift aus der Schweiz.
ZhTh = Zeitschr. für historische Theologie.
ZlTh = Zeitschr. für lutherische Theologie und Kirche.
ZPK = Zeitschr. für Prot. u. Kirche.
ZTh = Tübinger Zeitschr. f. Theologie.
ZThK = Zeitschr. für Theol. u. Kirche.
ZWL = Luthardt's Zeitschr. für kirchl. Wissenschaft u. kirchl. Leben.
ZwTh = Hilgenfeld's Zeitschrift f. wissenschaftl. Theologie.
ZATW = Stade's Zeitschr. f. alttestamentl. Wissenschaft.
ZDMG = Zeitschr. der Deutsch. Morgenl. Gesellschaft.
ZDPV = Zeitschr. des Deutsch. Palästina-Vereins.

Allgemeine Einleitung.

I. Stellung des Zwölfprophetenbuchs im Kanon und Reihenfolge der einzelnen Prophetenschriften innerhalb der Sammlung. Dass die Sammlung der Prophetenschriften, welche im Zwölfprophetenbuch vereinigt sind, schon in relativ alter Zeit als eine zusammengehörige Einheit betrachtet wurde, lässt sich aus verschiedenen Anzeichen erschliessen. Neben anderem, das unter II Erwähnung finden soll, spricht dafür das stete Zusammenbleiben der „Zwölfe", trotzdem weder ihre Stellung im Kanon des AT's noch ihre Reihenfolge im Innern der Sammlung selbst eine feste war. Jetzt steht das Buch im hebr. AT unter den sog. prophetae posteriores hinter Hesekiel, aber der Talmud (Barajtha Baba Bathra fol. 14ᵇ) weiss von einer Anordnung, die das Dodekapropheton wohl an vierter Stelle liess, aber ihm Jesaja unmittelbar voraufschickte, und in der griechischen Übersetzung der LXX findet es sich an der Spitze der Prophetenschriften vor Jesaja, Jeremia und Hesekiel. Welche Gründe diese Verschiebungen herbeiführten, ist nicht bekannt; höchstens lässt sich vermuten, dass ein chronologisches Interesse bei der Voranstellung des Zwölfprophetenbuches in der alexandrinischen Sammlung mitwirkte, weil man sich sagen mochte, Hosea und Amos reichen ihrer Zeit nach über Jesaja zurück. Auch das Schwanken der Reihenfolge im Innern des Dodekaprophetons hat die „Zwölfe" nicht auseinander gerissen und verzettelt. In LXX sind nämlich die sechs ersten folgendermassen geordnet: Hosea, Amos, Micha, Joel, Obadja, Jona, während die sechs letzten keine Abweichung von dem hebr. AT aufweisen. Das Prinzip der Anordnung wird bei beiden das historische gewesen sein, obschon noch andre Momente mitgewirkt haben müssen. Historische Gründe sind es doch wohl gewesen, dass Hosea, Amos und Micha, die Propheten des 8. Jahrhunderts, in der ersten Hälfte, Haggai, Sacharja und Maleachi, die nachexilischen Propheten, am Ende und die auch chronologisch zwischen diese beiden Gruppen gehörigen Nahum, Habakkuk und Zephanja in der Mitte der Reihe erscheinen. Hat die Anordnung nur bei den drei letzten genau die wirkliche historische Reihenfolge getroffen, so mag die Ursache für die Reihe: Nahum, Habakkuk, Zephanja statt: Zephanja, Nahum, Habakkuk in ungenauer Kenntnis oder eigenartiger Auffassung liegen. Dagegen haben für die Disposition der sechs ersten im hebr. AT neben dem historischen Prinzip offenbar die Rücksicht auf den Umfang und das Bestreben, israelitische und jüdische Propheten abwechseln

zu lassen, mit gewirkt, so dass der umfangreichere Hosea, und nicht der ältere Amos, an die Spitze gestellt wurde und die Judäer Joel, Obadja, Micha jeweilen neben die Israeliten Hosea, Amos (der, obwohl Judäer, wenigstens ausschliesslich in Israel wirkte), Jona traten. Ob Hos 1 2ª als Ursache zur Voranstellung Hoseas mitgewirkt hat oder am Ende erst eine Folge derselben ist, muss unentschieden bleiben, da die Angabe auch eine näher liegende Beziehung haben kann (s. zu Hos 1 2ª). In der Griechischen Sammlung der LXX sind diese sechs der ältesten Periode zugerechneten Propheten mit Konsequenz nach dem Umfang geordnet worden, nur dass man die erzählende Schrift Jona an das Ende setzte. Vgl. CORNILL, Einleitung § 39.

II. Alte Nachrichten über das Vorhandensein der Sammlung und die Ergebnisse der Exegese über ihren Abschluss. Der erste, der für das Vorhandensein des Zwölfprophetenbuches Zeugnis ablegt, ist Jesus Sirach, der 49 10, nachdem er in seinem „Preis der Väter der Vorzeit“ Jesaja, Jeremia, Hesekiel, (Hiob) genannt hat, auch die *zwölf Propheten*, שְׁנֵים עָשָׂר הַנְּבִיאִים, erwähnt. Die Echtheit der Stelle ist mit Unrecht von BÖHME (ZATW 1887, 280) bezweifelt worden, s. NÖLDEKE (ZATW 1888, 156) und den seither aufgefundenen hebr. Grundtext. Also existierte zu Anfang des zweiten vorchristlichen Jahrhunderts, um 200 v. Chr., eine Sammlung prophetischer Schriften, die man „die zwölf Propheten“ nannte. Dieser Titel ist lange der übliche geblieben: aramäisch sagte man תְּרֵי עֲשַׂר, das später zu תְּרֵיסַר zusammengezogen wurde; griechisch οἱ δώδεκα προφῆται oder τὸ δωδεκαπρόφητον. Erst die Lateiner reden von den Prophetae minores, „Kleinen Propheten“, quia sermones eorum sunt breves in eorum comparatione, qui majores ideo vocantur, quia prolixa volumina condiderunt (AUGUSTINUS De civ. Dei 18 29). Auf eine noch frühere Zeit würde der von Jesus Sirach bereits gekannte Anhang des Buches Mal 3 22-24 führen (vgl. JSir 48 10), wenn diese Verse nicht nur als Auslegung zu Mal 3 1, sondern zugleich als Schluss des Zwölfprophetenbuchs gedacht sind. Letzteres ist nicht unmöglich; denn die Verweisung auf das mosaische Gesetz und die Ankündigung des wiederkommenden Elias als des einzigen Propheten, der noch dem jüngsten Tag vorausgehen werde, scheinen vorauszusetzen, dass die Reihe der geschichtlichen Propheten ihr Ende erreicht habe und Maleachi ihr letzter gewesen sei. Wie lang oder kurz vor 200 v. Chr. aber dieser Zusatz entstanden ist, lässt sich nicht feststellen. Übrigens hängt auch nicht viel daran, ob wir noch ein paar Jahrzehnte weiter ins dritte Jahrhundert zurück das Vorhandensein einer Sammlung der zwölf Propheten nachweisen können oder nicht. Es genügt zu konstatieren, dass um 200 v. Chr. ein Zwölfprophetenbuch existierte. Dass dieses Buch auch später als eines gefasst wurde, ersieht man aus den dem 1. christl. Jahrh. entstammenden Angaben der Gesammtsumme der kanonischen Bücher auf 24 in Apk Esr 14 44, resp. auf 22 bei JOSEPHUS contra Ap. 1 8, welche Zahlen die Einzelzählung der Zwölfe durchaus ausschliessen.

Mit diesem Zeugnis Jesus Sirachs ist aber keineswegs bewiesen, dass das Zwölfprophetenbuch bereits um 200 v. Chr. in der gegenwärtigen Gestalt und im gegenwärtigen Umfang vorlag. Der Text der einzelnen Bücher und die Grenzen ihres Umfangs waren noch lange nicht festbestimmt. Man muss überhaupt den Gedanken fernhalten, als ob damals schon irgend welche Autorität den Wortlaut für heilig erklärt und über die genaue unveränderte Überlieferung gewacht hätte. Im Gegenteil war man damals vielmehr bemüht, die Prophetien der vergangenen Jahrhunderte so heraus-

zugeben, dass sie der Gegenwart dienten, und vor Bereicherung durch neues Material schreckte man keineswegs zurück. Was um 200 v. Chr. feststand, war die Zwölfzahl der vereinigten Prophetenschriften, die den Grundstock der Sammlung bildeten. Aber ausser diesem Grundstock, der zu einer relativen Festigkeit gelangt war, war alles andre noch mehr oder weniger im Fluss und an die Ränder seiner zwölf Abteilungen konnten sich immer noch kleinere und grössere neue Elemente ansetzen. Den direkten Beweis, dass sich diese Möglichkeit verwirklichte, liefert der Befund der Exegese. Macht diese für viele Teile des Textes es höchstwahrscheinlich, dass sie erst aus dem zweiten Jahrh. v. Chr., also einer späteren Periode als Jesus Sirach, herstammen, so zeigt sie mit Sicherheit einzelne Stücke auf, die nur als Erzeugnisse des 2. Jahrh. verstanden werden können. Es sei hier nur einerseits auf Sach 9—14 verwiesen, eine Prophetenschrift, deren Entstehung nach allen Anzeichen in das Jahr 160 v. Chr. fallen muss (s. Exegese und Sach Einl. III), und andrerseits sei an Mch 5 4f. erinnert, an Verse, die mit ihrer Zählung von acht Makkabäern bereits Johannes Hyrkanus (135—104 v. Chr.) kennen, also um 135 v. Chr. entstanden sein müssen (vgl. zu Mch 5 4f.). Dass die Anonymität die Einreihung der Prophetenschrift Sach 9–14 in das Zwölfprophetenbuch erleichterte, sei ausdrücklich hervorgehoben, und dass man sie gerade Sach 1—8 beigesellte, mag darin den Grund haben, dass beide von einzelnen Führern und Leitern des Volkes handeln, Sach 1—8 von Josua und Serubbabel, Sach 9—14 von den bösen und dem guten Hirten, also Sach 9—14 als ein passendes Seitenstück, ja als eine gute Fortsetzung zu Sach 1—8 erscheinen konnte. Wie im Buche Jesaja haben somit nach den Ergebnissen der Exegese auch im Dodekapropheton Stücke noch Aufnahme gefunden, deren sicheres Datum bis nahe zum Ende des zweiten Jahrhunderts hinabführt. Als frühestes Datum für das Vorhandensein unseres jetzigen Zwölfprophetenbuchs kann darum die Wende des 2. und des 1. Jahrh. v. Chr. angenommen werden. Aber es ist dieser Zeitpunkt nur als rundes Datum zu fassen, so dass auch noch später kleinere Änderungen und Einfügungen nicht ausgeschlossen sind (s. z. B. zu Sach 12 7f.).

III. Bedeutung des Zwölfprophetenbuchs für die Geschichte der israelitischen Religion. Wie das Buch Jesaja ist das Zwölfprophetenbuch eine Bibliothek prophetischer Schriften, die durch die verschiedenartigen Beigaben und Einschiebungen, welche zur Betonung und Hervorhebung der besondren Theologumena der späteren Zeit, namentlich des zweiten Jahrhunderts, und zum richtigen Verständnis der alten Bestandteile dienen, zu einem umfassenden prophetischen Religionsbuch geworden ist. Die Bedeutung dieser Sammlung ergiebt sich schon daraus, dass uns hier wertvolle prophetische Dokumente aus sieben Jahrhunderten aufbewahrt sind, die, weil sie meist sicher datierbar sind, unsere Kenntnis von der Geschichte des israelitischen Prophetentums aufs mächtigste fördern und vertiefen, die uns mit den verschiedenartigen Charakteren und grossen Persönlichkeiten unter den israelitischen Propheten vertraut machen und uns einen Einblick in die bei Männern gleichen Standes mögliche Mannigfaltigkeit gewähren. Vor allem verdanken wir dieser Sammlung die Kunde von den beiden ältesten Propheten: Amos (c. 750) und Hosea (c. 740), sowie dann wieder von den zwei letzten (um nur die sicher datierbaren zu erwähnen), Maleachi (c. 460) und Deuterosacharja (c. 160), die beide in ihrer Eigenart hoch bedeutsam sind. Aber keinen von allen möchte man missen, jeder wäre ein schmerz-

licher Verlust für die Geschichte des Prophetentums, ja für die Religion selbst. Jedes Jahrhundert vom 8. bis zum 2. wird durch einen oder mehrere Vertreter belebt: das 8. ausser durch die bereits genannten Amos und Hosea durch Micha, den jüngern Zeitgenossen Jesajas (c. 705), das 7. durch Zephanja (627/6), Nahum (c. 610) und Habakkuk (605), das 6. durch die beiden Zeitgenossen Haggai und Sacharja (c. 520), das 5. durch Obadja und Maleachi (1. Hälfte des 5. Jahrh.), das 4. durch Joel, das 3. durch Jona und das 2. durch Deuterosacharja (c. 160). Dabei ist zu beachten, dass für die letzten Jahrhunderte die mannigfachen sekundären Beigaben besonders in Betracht fallen und eine reiche Illustration für sie bilden. Das Zwölfprophetenbuch übertrifft an Mannigfaltigkeit alle andern Prophetenschriften des AT's und darf ihnen auch in Bezug auf Tiefe und Gehalt unbedingt gleichgesetzt werden.

IV. Allgemeine Litteratur. Commentare: F. Hitzig Die zwölf kleinen Propheten 1838, 4. Auflage von H. Steiner 1881; H. Ewald Die Propheten des Alten Bundes [2] I 1867, II und III 1868; C. F. Keil Bibl. Comm. über die zwölf kleinen Propheten 1866, [3] 1888; C. von Orelli Das Buch Ezechiel und die zwölf kleinen Propheten 1888, [2] 1896; Eduard Reuss Das Alte Testament, II. Band: Die Propheten 1892; J. Wellhausen Skizzen und Vorarbeiten, fünftes Heft: Die kleinen Propheten 1892, [3] 1898; W. Nowack Die kleinen Propheten 1897, [2] 1904 (diese neue Auflage konnte erst von Hab an berücksichtigt werden); G. A. Smith The Book of the Twelve Prophets I. Band [7] 1900, II. Band [4] 1900. Übersetzungen und Monographien zu Text, Auslegung und Theologie: Friedrich Rückert Hebräische Propheten 1831; Ferd. Hitzig Die prophetischen Bücher des AT's 1854; K. A. Vollers Das Dodekapropheton der Alexandriner 1880 und ZATW 1883, 219—272, 1884, 1—20; J. Z. Schuurmans-Stekhoven De Alexandrijnsche Vertaling van het Dodekapropheton 1887; P. Volz Die vorexilische Jahweprophetie 1897; H. Oort Textus hebraici emendationes 1900, 136—150; Karl J. Grimm Euphemistic Liturgical Appendixes in The Old Testament, Baltimore, 1901; Ed. Sievers Studien zur hebr. Metrik, II: Textproben 1901; T. K. Cheyne Critica Biblica, Part II (1903), 119—198.

HOSEA.

Einleitung.

I. Allgemeines über das Buch Hosea.

Das Buch Hosea, das auch in der LXX an der Spitze des Zwölfprophetenbuches steht (s. die allgemeine Einleitung zu dem Zwölfprophetenbuch), enthält in Cap. 1 und 3 erzählende Stücke, während die übrigen Capitel aus Reden bestehen. Man unterscheidet daher gewöhnlich im Buche Hosea die beiden Teile: Cap. 1—3 und Cap. 4—14, und hält dafür, dass sie auch aus verschiedenen Perioden der prophetischen Thätigkeit Hoseas herstammen.

Diese Zweiteilung empfiehlt sich aber nicht. Erstens lässt sich nämlich die Annahme nicht halten, dass Cap. 1—3 in einer früheren Periode als Cap. 4—14 aufgezeichnet seien (vgl. Vorbemerkung zu 1 2—2 3). Zweitens gehört das eigentümliche Cap. 3 nicht zum ursprünglichen Bestande des Buches und ist daher nicht dazu geeignet, einen Einschnitt in demselben zu markieren (vgl. Vorbemerkung zu Cap. 3). Drittens endlich kann Cap. 2 seiner Form und seinem Inhalt nach nicht von den Capp. 4—14 getrennt werden, mit denen es viel mehr gemein hat, als mit Cap. 1 und 3. Es ist daher von einer Zerteilung des Buches abzusehen und das Buch als ein Ganzes zu betrachten: Cap. 1 giebt einen erzählenden Vorbericht über die häuslichen Erlebnisse des Propheten und die folgenden Capitel eine Übersicht und Zusammenstellung der Reden Hoseas. Ein Ganzes nennen wir das Buch, aber nicht in dem Sinne, als ob ein genauer und bestimmter Gedankenfortschritt die Reihenfolge der einzelnen Stücke veranlasst hätte, wenn schon der ersten Rede, 2 4-15[a], eine grundlegende Bedeutung zukommt und der letzte Abschnitt, 13 1—14 1, einen guten zusammenfassenden Abschluss bildet.

Ist somit die übliche Zweiteilung abzulehnen, so sind dagegen deutlich von der als Ganzes sich darstellenden Grundschicht eine Anzahl Abschnitte abzulösen, die nur als spätere Zusätze des Buches verstanden werden können. Auch die Sammlung der Reden Hoseas ist nämlich nicht intakt und unvermehrt geblieben, sondern es sind an dieselbe da und dort fremde Elemente geringeren und grösseren Umfangs angefügt worden, und viel wichtiger als die Zerteilung des Buches ist die genaue Ausscheidung

der ursprünglichen und der sekundären Elemente. Zur vorläufigen Orientierung seien hier bloss die grösseren sekundären Elemente aufgeführt: 2 1-3 15b-25 3 1-5 5 15—6 3 11 10f. 14 2-10, und zugleich sei erwähnt, dass diese nicht alle von derselben Hand herrühren. Über den Charakter und die Klassifizierung dieser Zusätze s. Einleitung III, und für das Einzelne und die Ausscheidung auch der kleinsten fremden Bestandteile vgl. die Erklärung.

II. Das ursprüngliche Hoseabuch.

1) **Das Leben Hoseas.** Über den Propheten Hosea sind wir lediglich durch das Buch Hosea unterrichtet, da in keinem andern Buche des AT von ihm die Rede ist. Den Namen *Hōšēaʿ* (הוֹשֵׁעַ, LXX: Ὠσηέ) hat er mit mehreren anderen alttestamentlichen Männern gemein, unter denen die bekanntesten sind: Hosea bin Nun, der Diener und Nachfolger Moses, = Josua, vgl. Num 13 16 (in LXX hier Αὐσή) Dtn 32 44, und Hosea ben Ela, der letzte König des nördlichen Reiches vgl. II Reg 15 30. Von ihnen ist er dadurch unterschieden, dass er nach seinem Vater בְּאֵרִי (vgl. diesen Namen auch Gen 26 34) als בֶּן־בְּאֵרִי, *Sohn Bĕʾēri's*, näher bestimmt wird. Hosea war Bürger des Nordreichs, das geht mit vollständiger Sicherheit aus dem Inhalt seines Buches hervor. Er ist aufs beste unterrichtet über die politischen Zustände und Verhältnisse dieses Reiches, er kennt das Thun und Lassen der Grossen und die Intriguen der Parteien, die sich befehden und im Bündnisse mit Ägypten oder mit Assur sich einen kräftigen Rückhalt zu verschaffen suchen. Auch greift er in seinen Schilderungen niemals über die Grenzen des Nordreichs hinaus; so manche Örtlichkeiten in seinen Worten genannt werden, niemals erscheint eine solche, die in Juda gelegen ist. Endlich heisst bei ihm Nordisrael einfach *das Land* (vgl. 1 2) und der König von Nordisrael *unser König* (vgl. 7 5). Gegen diese Gründe könnten die Stellen, in denen Juda erwähnt wird, nicht aufkommen, selbst wenn sie dem ursprünglichen Hoseabuche angehörten. Dass dies aber nicht der Fall ist, ergiebt sich aus der sonderbaren Art aller dieser Anspielungen auf Juda, s. die Einleitung III, 2 und die Erklärung zu den dort aufgezählten Stellen; darum ist auch die Annahme von Umbreit und Ewald ohne Grund, dass Hosea sein Buch in Juda niedergeschrieben habe, wohin er sich infolge der Feindschaft seiner Mitbürger habe flüchten müssen. Über die Stellung, die Hosea im bürgerlichen Leben eingenommen hat, lässt sich nichts Sicheres sagen. Doch ist es wahrscheinlich, wie Duhm (Theolog. der Propheten 130f.) vermutet, dass Hosea den vornehmeren Ständen angehört habe; dafür spricht seine Vertrautheit mit den Intriguen der Machthaber und dem Treiben der Priester, sowie seine Kenntnis der alten Geschichte. Dass er dagegen speziell dem Priesterstande angehört habe, wie Duhm weiter annehmen möchte, lässt sich nicht sicher erschliessen; aber es ist zuzugeben, dass sich gerade die Polemik gegen die Priester und deren unwürdige und gottvergessene Art bei dieser Annahme aufs beste erklärte. Jedenfalls spricht es nicht gegen seine Zugehörigkeit zum Priesterstande, dass er, wie man an seinen originell und fein angewandten Bildern sieht, das Leben der Natur wohl kannte und einen Einblick in die alltäglichen Verhältnisse und Arbeiten des Landmanns und der Kleinbürger besass.

Über seine privaten Erlebnisse wissen wir nur, dass er mit Gomer bat Diblaim verheiratet war, einer Frau, die sich in der Ehe als treulose Gattin erwies, und dass

er den drei Kindern, die von ihr geboren wurden, symbolische Namen gab: der erste Sohn hiess *Jizre'el*, die Tochter *Lo-Ruchama* und der zweite Sohn *Lo-'Ammi* (vgl. Cap. 1). Gewöhnlich erzählt man nun weiter, die ungetreue Gattin habe schliesslich Hosea verlassen oder sei von ihm verstossen und im Besitz eines fremden Mannes in grosses Elend versunken, aber in seiner erbarmenden Liebe habe Hosea sie wieder losgekauft, in sein Haus zurückgebracht und dort durch strenge Absonderung von jedem Verkehr zu bessern gesucht. Jedoch diese ganze Geschichte mit Ausnahme der Heirat von Gomer bat Diblaim und der Geburt der drei Kinder beruht auf unrichtiger Auffassung von Cap. 3. Einmal ist zu bemerken, dass von einem Verlassen des Gatten durch Gomer so wenig erzählt ist wie von ihrem Versinken in eine elende Lage bei einem anderen Manne; über eine vermeintliche Spur einer solchen Nachricht s. zu 2 3. Dann ist weiter zu sagen, dass Cap. 3 nicht von Gomer bat Diblaim redet, sondern von einer zweiten Frau, die Hosea geheiratet haben soll, dass aber Cap. 3 nur eine Allegorie und daher nicht als Geschichte zu nehmen ist und dass endlich Cap. 3 gar nicht zum ursprünglichen Hoseabuch gehört (vgl. Vorbemerkung zu Cap. 3).

2) Die Zeit Hoseas. Trotzdem die Überschrift des Buches zur Bestimmung der Zeit Hoseas ungeeignet ist (s. zu 1 1), lässt sich genau feststellen, wann Hosea gelebt und als Prophet gewirkt hat.

Aus der Angabe 1 4, dass Hosea seinen erstgebornen Sohn Jezreel genannt hat, um damit zu sagen, das Haus Jehus werde für die Blutschuld von Jezreel, d. h. die Ausrottung des Hauses Omris, zu büssen haben, geht mit aller Sicherheit hervor, dass zur Zeit der Geburt Jezreels die Dynastie Jehus noch am Ruder war. Also ist Hosea Vater geworden und Prophet gewesen schon vor dem Jahre 743, in welchem der letzte König aus der Dynastie Jehus, Sacharja, der Sohn Jerobeams II., entthront wurde. Es kann sich nur fragen, wie weit wir über dieses Datum zurückgehen müssen. Sacharja hat nur sechs Monate regiert, sein Vater Jerobeam II. dagegen von 782—743. Nach dem Inhalt der Worte Hoseas sind wir gezwungen, möglichst nahe bei dem Datum des Sturzes der Dynastie Jehus zu bleiben und also die Geburt Jezreels möglichst nahe an das Ende der Regierung Jerobeams II. zu rücken. Denn im ganzen Buche Hosea findet sich kein Abschnitt, dessen Entstehung noch in die Regierungszeit Jerobeams II. verlegt werden müsste; auch Cap. 1 und 2 4-15ª stammen nicht, wie man gewöhnlich annimmt, mit Sicherheit aus der Zeit vor 743, da das hiefür vorgebrachte Argument der Zweiteilung des Buches Hosea mit dieser dahinfällt (s. oben unter I) und da Cap. 1 die dem Propheten erst später aufgegangene Bedeutung seiner Ehe mit Gomer wiedergiebt, also wohl die Geburt Jezreels, aber nicht die Aufzeichnung von Cap. 1 vor 743 angesetzt werden muss (vgl. Vorbemerkung zu 1 2—2 3).

Von den Abschnitten Cap. 4—14 wird gewöhnlich angenommen, dass sie alle in die Zeit nach 743 weisen; und es ist auch sicher, dass sich in Cap. 4—14 die Zustände und Verhältnisse wiederspiegeln, welche dem Sturze der Dynastie Jehus in Israel folgten. Nach II Reg 15 hat Sallum ben Jabes sich gegen Sacharja verschworen und ihn ermordet. Sallum selber wurde aber nach bloss einmonatlicher Regierung von Menahem ben Gadi ermordet. Menahem vermochte sich bis zu seinem Tode auf dem Throne zu behaupten (743—737) und vererbte auch auf seinen Sohn

Pekachja die Herrschaft, aber er war gezwungen, sich die Hilfe des Assyrerkönigs Tiglat-Pileser III. (745—727) durch eine Gabe von Tausend Talenten Silber zu erkaufen, um gegen die offenbar mächtige Partei, die sich wohl an Ägypten anlehnen mochte, sich halten zu können. Diese Tributzahlung erfolgte nach den keilinschriftlichen Berichten im Jahre 738. Menahems Sohn Pekachja wurde dagegen nach kaum zweijähriger Regierung (735) gestürzt und sein Mörder Pekach ben Remalja, offenbar das Haupt der antiassyrischen Partei, trat an seine Stelle als König. Pekach ist wohlbekannt durch sein gegen Assyrien gerichtetes Bündnis mit Reṣin von Damaskus und den erfolglosen syrisch-ephraimitischen Krieg gegen Juda vom Jahre 734. Von diesen letzteren Ereignissen finden sich in Hosea keine Andeutungen; seine Thätigkeit hat sich demnach, soweit wir Kunde haben, nicht bis 735 erstreckt. Dagegen aber spiegeln sich in seinen Worten die zwischen 743 und 735 liegenden Ereignisse wieder. Hosea spricht wiederholt von den Verschwörungen und Revolutionen, durch die neue Könige und Fürsten zur Herrschaft gelangten, vgl. 7 3–7 8 4 10 3 13 10 11, von dem Bündnis mit Assur und Ägypten, vgl. nur 5 13 7 11 10 6 12 2; insbesondere ist auch von dem Tribut an den Grosskönig (Tiglat-Pileser) die Rede 5 13 10 5 6 und von der Ohnmacht des regierenden Königs, der wohl infolge der Abhängigkeit vom Ausland und der Befehdung von der Gegenpartei nichts zu thun im Stande ist 10 3. Nach diesen beiden letzten Anspielungen wirkte Hosea noch nach der Tributsendung vom Jahre 738; aber ob wir noch über den Tod Menahems (737) hinabgehen müssen, bleibt fraglich.

Somit ergeben sich uns mit Sicherheit für die prophetische Thätigkeit Hoseas die beiden Daten: 1) Hosea ist schon Prophet gewesen vor dem Sturze des Hauses Jehus im Jahre 743; das wird bewiesen durch die Benennung seines erstgebornen Sohnes mit dem bedeutsamen Namen Jezreel. 2) Hosea ist noch prophetisch thätig gewesen nach der Tributsendung Menahems an Tiglat-Pileser III. im Jahre 738, aber nicht mehr unter der Regierung Pekachs, der 735 sich auf den Thron schwang; das ergiebt sich aus dem Inhalt der Reden Hoseas. Damit stimmt es vortrefflich, dass Hosea Gilead und Galiläa, die Tiglat-Pileser erst infolge des syrisch-ephraimitischen Krieges erobert hat (II Reg 15 29), noch als integrierende Bestandteile des israelitischen Reiches kennt (6 8 12 12). Ist demnach Hosea von vor 743 bis vor 735 Prophet gewesen, so ist es immerhin möglich, dass nicht alle Prophetien, die das Hoseabuch umfasst, erst nach 743 entstanden sind. Hosea ist schon bei der Geburt Jezreels Prophet gewesen, daher können einzelne Stücke, die nicht direkt auf die Anarchie nach dem Tode Jerobeams II. hinweisen, aus dieser früheren Zeit datieren. Eine sichere Scheidung ist schwer zu treffen, trägt auch nichts ein, da sich Hoseas Thätigkeit nur auf so kurze Zeit erstreckt hat. Aber es ist doch auch nicht nötig, den Spielraum noch mehr einzuengen und anzunehmen, dass uns nur Worte aus der Zeit nach der Geburt der Kinder Hoseas aufbehalten seien.

3) Die prophetische Thätigkeit Hoseas. Wenn wir unter einem Propheten nur einen Mann zu verstehen hätten, der mit Thaten und Reden vor dem Volke auftritt, der in öffentlicher Versammlung mündlich den Hörern Gottes Auftrag ausrichtet, so dürften wir wohl Hosea keinen Propheten nennen. Von grossen Thaten Hoseas ist nicht die Rede und auch davon, dass er selber seine Worte seinen Zeitgenossen vortrug, wissen wir nichts. Gleichwohl ist er Prophet d. h. ein Sprecher

Jahwes unter Israel, dem er den Willen Gottes kundthut. Das ist er schon bei der Geburt Jezreels, der diesen Namen erhält, damit dadurch Gottes Gericht über das Haus Jehus angekündigt werde, und das ist er auch in seinen Worten von 2 4—14 1, selbst wenn sie niemals von Hosea zum Volke gesprochen, sondern nur zur Lektüre aufgeschrieben sind. Das letztere ist nämlich höchst wahrscheinlich; denn seine Worte bestehen (abgesehen von dem Bericht über die Erlebnisse des Propheten) samt und sonders aus Dichtungen, die nicht den Eindruck von Volksreden machen, aber vortrefflich geeignet erscheinen, zur Lektüre unter das Volk gebracht zu werden. Daher darf man wohl auch annehmen, dass Hosea selber seine Dichtungen zusammengestellt, mit der erzählenden Einleitung Cap. 1 zum Verständnis der Dichtungen und zur Orientierung der Leser versehen und das Ganze den Zeitgenossen vorgelegt habe. Eine chronologische Anordnung der einzelnen Dichtungen lässt sich nicht nachweisen; alle passen in ihrer ganzen Haltung am besten in die Jahre nach dem Sturze der Dynastie Jehus bis vor den syrisch-ephraimitischen Krieg, wenn auch nicht ausgeschlossen ist, dass einzelne schon vorher entstanden sind. Ebensowenig ist ein planvoller Gedankengang in der Anordnung der Dichtungen zu verfolgen, sodass man gezwungen ist, von einzelnen Dichtungen und nicht von einer einzigen Dichtung zu reden. Immerhin kann aber, wie schon (s. Einleitung I) bemerkt worden ist, nicht verkannt werden, dass mit Absicht nicht nur der erzählende Vorbericht Cap. 1, sondern auch die Dichtung 2 4–15[a], die auf alle folgenden ein starkes Schlaglicht wirft, vorangestellt und dass ferner die abschliessende Dichtung 13 1—14 1, die noch einmal das Einst und Jetzt in Israel vergleicht und auf das unabänderlich feststehende Ende hinweist, mit Überlegung an den Schluss gesetzt ist. Die einzelnen Dichtungen, die zwischen diesen Endpunkten stehen, haben eben nicht nur einen einzelnen Gedanken zur Darstellung gebracht, sondern sind lebendige und originelle Aussprachen, die in immer neuen, oft sehr kühnen, aber treffenden Bildern die ganze Lage beleuchten, bald mehr diese, bald mehr jene Seite erhellend. Es sind nicht mühsam gemachte Gedichte, sondern unmittelbar dem Propheten erwachsene Darstellungen der ihm klar aufgegangenen Wahrheit.

Der Grundton, der durch alle Dichtungen Hoseas hindurchklingt, ist Klage und Schmerz darüber, dass die Israeliten es an Liebe und Treue gegen Jahwe fehlen lassen und dass sie bei alledem nicht einsehen, wie sie sich an den Rand des Verderbens gebracht haben. Dass aber die Israeliten keine Liebe zu Jahwe haben und ihm die Treue nicht bewahren, beruht darauf, dass sie keine Gotteskenntnis besitzen. Gotteskenntnis ist nach Hosea nicht Kenntnis von geschriebenem Gesetz, sondern eine innere Empfindung des Wesens und Willens Gottes. Wer die sittlichen Forderungen ausser Acht lässt, übertritt nicht nur Gebote, die ihm mehr oder weniger als fremde gegenüberstehen, sondern verrät auch einen schweren Mangel an Pflichtgefühl, der deutlich zeigt, dass die rechte Stellung und das innige Verhältnis zu Gott nicht vorhanden sind. Dies ist der Grundgedanke Hoseas und man kann daher den Propheten, wie es schon geschehen ist, einen „Mystiker“ und eine „Johannes-Erscheinung“ nennen (VALETON, Amos und Hosea 202f.), immerhin darf nicht mehr in diesen Ausdrücken gefunden werden, als dass damit der Art eines Amos gegenüber, dem die absolute Macht des Guten aufgegangen ist und der das Sittliche in der Religion besonders betont, hervorgehoben werden soll, Hosea lege den Nachdruck

auf das Religiöse, auf die Quelle, aus der die Kraft zur Sittlichkeit, zum Thun des Willens Gottes strömt. Hosea will nichts anderes als Amos, aber in dem Zurückgehen auf die Wurzeln des religiös-sittlichen Verhaltens bedeutet seine Auffassung eine Vertiefung in der Erkenntnis des Wesens der wahren Religion. Wenn dagegen NOWACK (Die Zukunftshoffnungen Israels in der assyr. Zeit S. 41) die Idee der die Macht der Sünde überwindenden Liebe im Mittelpunkt des Gottesbegriffs des Hosea stehend findet, so ist zu sagen, dass dies ein neutestamentlicher Gedanke ist, der sich nur mit Zwang in den Text des Buches Hosea hineininterpretieren lässt. Hosea selber verfährt nicht darnach und auch wenn man alle die späteren Zusätze für ursprünglich hält, so bleibt trotzdem nur der Gedanke, dass Gott nach strenge verhängter und lange vollzogener Strafe und dadurch bewirkter Besserung das Volk wieder zurückführe.

Wie tief Hosea das Wesen der Religion versteht, beweist er dadurch, dass er zur Veranschaulichung der Verbindung, die zwischen Jahwe und Israel bestehen sollte, die Gemeinschaft der Ehe verwendet und durch diese Vergleichung ein Mittel gewinnt, um dem Volke die ganze Schwere seiner Sünde vorzuhalten. Hosea sieht aber in der Ehe nicht nur ein Rechtsverhältnis, nach welchem die Gattin bloss als ein Eigentum des Gatten in Betracht käme, sondern eine innige sittliche Liebesgemeinschaft. Ehebruch ist deshalb nicht nur Nichtbeachtung und Übertretung eines Eigentumsrechtes, sondern Verletzung der sittlichen Pflicht der Liebe und Hingebung, und deshalb fällt der Abfall des Volkes von Jahwe viel schwerer ins Gewicht und ist auch in ganz anderen Thaten schon begangen, als das Volk denkt. Durch die Erkenntnis dieser Analogie, die zwischen seinem traurigen häuslichen Erlebnisse und dem Verhalten Israels gegen Jahwe besteht, hat Hosea die alte semitische Anschauung, dass das Verhältnis von Gottheit und Land nur ein naturhaftes sei, völlig überwunden und durch die viel tiefere Auffassung abgelöst, dass ein ethisch-religiöses Verhältnis Israel mit seinem Gotte Jahwe verknüpfe. Vgl. dazu auch Vorbemerkung zu 1 2—2 3.

Das Bewusstsein, zu Liebe und Treue gegen Jahwe verpflichtet zu sein, fehlt dem Volke; besässe es diese Erkenntnis, so würde es Gottes Willen erfüllen, den es ohne geschriebene Gesetze verstände. Die gänzliche Entfremdung des Volkes von Jahwe zeigt sich in seinem Kultus, der seiner Art und seinem Ursprung nach nicht Jahwe, sondern Baal entspricht, nicht israelitisch, sondern kanaanitisch ist. Der Ursprung der Entfremdung datiert daher von dem Übergang Israels in das Kulturland Kanaan. Das ist im Munde Hoseas nicht ein historisches Urteil, das er auf Grund geschichtlicher Studien fällt, sondern eine These, die aus der Beobachtung der thatsächlichen Verhältnisse und der Erfahrung des tagtäglichen Lebens stammt. Sein prophetischer Blick hat auch historisch richtig gesehen: der Opferdienst hat die von Jahwe geforderte Verehrung durch Rechtthun und Liebeüben verdrängt, der Kultus ist kein Zeichen der Liebe und Treue zu Jahwe, er ist vielmehr kanaanitischen Ursprungs und Baaldienst. Im Einzelnen darf natürlich die Geschichtsbetrachtung Hoseas nicht gepresst werden; wo er an besondere Züge aus der Geschichte der Vergangenheit erinnert, haben ihm schwerlich schriftliche Aufzeichnungen vorgelegen, sondern er hat seinen Stoff aus der mündlichen Erzählung des Volkes bekommen. Wenn dabei manches an die Form, welche uns im Elohisten entgegentritt, gemahnt,

so ist doch nicht zu vergessen, dass auch eigentümliche Züge nicht fehlen, s. zu 11 8 12 4.

Der Kultus mit allem, was damit zusammenhängt, mit den Greueln, die dabei geübt werden, mit der Verblendung über die wahren Forderungen Gottes und mit dem Wahn, in den er die Israeliten in Bezug auf ihre Stellung zu Jahwe einwiegt, ist die Hauptsünde Israels. Nur mit Unrecht nimmt man an, dass Hosea auch im Königtum eine Quelle des Verderbens sehe und dass er der Vater der deuteronomistischen Verwerfung des Königtums sei. Denn Hosea hat nur das Treiben der Könige und Beamten, die Revolutionen und Usurpationen, verurteilt, aber nicht die Institution des Königtums selber. Mit den „Tagen Gibeas“ 9 9 10 9 meint er nicht die Entstehung des Königtums unter Saul, s. Vorbem. zu 10 9-15, und auch sonst führt er nicht, wie die spätere deuteronomistische Anschauung, das Königtum auf einen Abfall von Jahwe zurück, vgl. die Erklärung zu 8 4 10 und bes. zu 13 10 f.

Hosea selber hat das Bild von der Ehe nur verwendet, um dem Volke die Schwere der Sünde, die es durch seinen kanaanitischen Kultus verübt, vorzuhalten und um ihm die Folgen eines solchen „ehebrecherischen“ Treibens klar vor Augen zu stellen (vgl. 2 4-15). Übrigens wussten die Israeliten wohl, welche Strafe auf eheliche Untreue des Weibes gesetzt war, s. Gen 38 24 Dtn 22 22 Lev 20 10 und vgl. zu Hos 2 5. Dies im Bilde weiter auszuführen und etwa die eigene Stimmung gegen die ungetreue Gomer in genaue Parallele zu dem Verhalten Jahwes gegen sein ungetreues Volk zu setzen, hat der Prophet unterlassen; zu einer solchen ausdrücklichen Vergleichung steht ihm Gott viel zu hoch und seine Art ist nicht an der Art der Menschen zu messen (11 9). Dass aber auf die fortgesetzte Untreue gegen Gott nur Untergang folgen kann, ist für den Propheten keine Frage; darum kündet er in immer neuen Wendungen dieses Ende des Volkes an. Dass Jahwe sich einst Israels wieder erbarmen und einen neuen Bund mit ihm schliessen werde, hat Hosea nicht in Aussicht gestellt. Steht im ursprünglichen Hoseabuche nichts davon, dass Hosea gegen seine ungetreue Gattin Gomer noch Liebe empfunden und ihr durch Wiederannahme bewiesen habe (s. II 1), so auch nichts davon, dass Jahwe ebenso mit Israel verfahren werde. Damit hätte der Prophet sein Urteil über die Sünde des Volkes geradezu zurückgenommen. Aber so sind die Propheten des 8. Jahrhunderts nicht gewesen, dass sie mit einem Worte dem Volke den Untergang drohten und mit dem folgenden ihm doch eine herrliche Zukunft verhiessen. Auch die Unterscheidung von zwei Perioden in Hoseas Thätigkeit, eine frühere, in der nur von Gericht, und eine spätere, in der er von einer künftigen Zurückführung aus der Verbannung gesprochen habe (so MEINHOLD), ist unbegründet; denn sie beruht auf der unrichtigen Fassung von Cap. 3, dass darin von der neuerwachten und auch thatsächlich erwiesenen Liebe Hoseas zu der treulosen Gomer erzählt sei, s. zu Cap. 3. Für Hosea war das Heil nicht an das Volk Israel gebunden, sondern an Jahwe; das Volk mag untergehen (ja es muss untergehen, weil es so untreu ist), wenn nur Jahwe bleibt, dem kann man getrost die Wege der Zukunft überlassen. Gerade bei Hosea, der so tief in das Wesen Gottes eingedrungen und dem die Sünde des Volkes in ihrer ganzen Schwere klar geworden ist, darf es doch nicht als ein Mangel, sondern als ein Zeichen der Grösse beurteilt werden, dass ihm an Jahwes Bleiben genügte. Überdies reisst man Hosea aus seiner Umgebung und den wirklichen Verhältnissen, unter denen er

lebte, heraus, wenn man ihn nicht nur seinen Zeitgenossen das Gericht verkünden, sondern ihnen auch noch von Gottes fernen Zielen berichten lässt. Und schliesslich hat doch der Prophet mit seinem klaren Worte Recht behalten: Israel hat die Strafe getroffen, nicht von ihm ist das Heil gekommen, sondern von Jahwe; Gott hat unter andern Völkern die hohe sittliche Religion aufgerichtet, deren Vorläufer die Propheten waren.

III. Die sekundären Elemente des Hoseabuches.

1) **Vorbemerkung.** Die spätere Zeit hat in den Propheten nicht nur die Sprecher Jahwes an ihre Zeitgenossen gesehen, sondern dafür gehalten, dass ihr Blick auch über die Grenzen ihres Landes und über die Spanne der kurzen Gegenwart weit hinausreiche. Nicht nur Israel allein sollte Hosea ins Auge fassen, er musste auch Juda in den Kreis seiner Betrachtung ziehen; nicht nur von der Sünde und dem Unglück der Gegenwart sollte er wissen, er musste auch die herrliche Begnadigung und das Heil der fernen Endzeit kennen. Man wollte später nicht nur aus der Geschichte der vergangenen Tage Lehren ziehen, sondern aus den Worten der Propheten Belehrung über die Zukunft empfangen. So konnte es nicht anders sein, als dass dem düsteren Bilde von der Strafe Israels die lichte Kehrseite der neuen erwarteten Glückszeit gegenübergestellt wurde; erst so waren die Prophetenschriften vollständig und konnten in der Synagoge als die Träger des spätjüdischen Glaubens vorgelesen werden. Vgl. über diese Vermehrung und Bereicherung der prophetischen Litteratur meinen Komm. zu Jesaja Einleit. III 1.

2) **Die von Juda handelnden Stellen.** Hosea ist ein Angehöriger des Nordreiches und seine Worte beziehen sich auf die Verhältnisse und Ereignisse in Ephraim. Nun aber wird an einer Anzahl von Stellen auch Juda genannt und zwar überall in einer so nebensächlichen Weise, dass es recht fraglich ist, ob Hosea überhaupt jemals Rücksicht auf Juda genommen habe. Durchgeht man der Reihe nach die einzelnen Stellen, so erkennt man, dass auch nicht ein einziges Mal Juda einen gesicherten Platz im ursprünglichen Hoseabuch hat. Indem ich auf den Kommentar selber verweise, begnüge ich mich, hier die Stellen einzeln mit ganz kurzen Bemerkungen zu erwähnen:

1 1 werden die judäischen Könige in der Überschrift genannt, aber die ganze Überschrift ist spätere Zuthat.

1 7 wird auf die Rettung, die Juda durch Gott von den Assyrern zu teil wird, hingewiesen; aber der ganze Vers stört den Zusammenhang und stammt nicht von Hosea.

2 2 erscheinen die Judäer neben den Israeliten, von beiden ist gesagt, dass sie gemeinsam aus dem Exil nach Palästina zurückkehren werden; aber der ganze Abschnitt 2 1–3 ist ein späterer Zusatz.

4 15, wo Juda vor Versündigung gewarnt wird, ist ebenfalls längst als sekundär erkannt (vgl. Stade Gesch. Isr. I, 577).

5 5 verrät sich das Sätzchen über Juda schon durch das vorgesetzte גַּם als später eingefügt, vgl. 6 11.

5 10 12 13 14 ist viermal יְהוּדָה für ursprüngliches יִשְׂרָאֵל gesetzt; s. Vorbemerkung zu 5 10–14.

6 4 ist Juda wieder an Stelle von Israel getreten.

6 11 ist ganz wie 5 5 zu beurteilen.

8 14 steht Juda wieder in einem Zusatz.

10 11 ist Juda zwischen Ephraim und Jakob sicher sekundär.

12 1^b und 3^a endlich sind ebenfalls Glossen.

Nach dieser Übersicht ergiebt sich, dass die Rücksichtnahme auf Juda erst durch eine spätere Bearbeitung in das Buch Hosea eingeführt ist.

3) **Die Heilsverkündigungen** stehen nicht im Einklang mit dem Inhalt des ursprünglichen Hoseabuches (s. II 3; beachte dort auch die Abweisung der von MEINHOLD angenommenen späteren Periode Hoseas, in die manche der Heilsweissagungen gehören sollten!). Hosea droht den Israeliten ein unbarmherziges Gericht: Gott ruft Tod und Scheol mit allen ihren Qualen und Seuchen herbei, um seinem Volke ein Ende zu bereiten (13 14); Jahwe ist der Heilige, den kein menschliches Pathos schwach macht, er wird Israel vernichten (11 9 13 9). Nicht nur inhaltlich passen die Abschnitte mit Heilsweissagungen nicht in den Gedankenkreis Hoseas, sondern sie unterbrechen auch in störender Weise die Unheilsdrohungen oder schwächen ihre Bedeutung ab; ferner haben dieselben mehr oder weniger deutlich das Exil zur Voraussetzung und zeigen sich in ihren Gedanken von späteren Propheten z. B. besonders von Hes abhängig. Von kleineren Hinzufügungen abgesehen, sind folgende Stücke als Heilsverkündigungen in Hosea später eingesetzt:

a) 2 1-3 die Verheissung einer neuen herrlichen Zeit: Israel und Juda kehren zurück aus dem Exil und erhalten an Stelle der Unglücksnamen, die Hosea Cap. 1 für Israel geprägt hat, neue glückverkündende Namen. Der Abschnitt 2 1-3 ist somit eine Ergänzung und Korrektur von Cap. 1, beigefügt vom Standpunkt der eschatologischen Hoffnung der nachexilischen Gemeinde; vgl. Kommentar zu 2 1-3.

b) 2 15^b-25 die selige Wiedervereinigung Israels mit Jahwe und die herrliche Fruchtbarkeit des Landes. Der Abschnitt setzt das Exil voraus und spricht in Anlehnung an Hes 20 34-38 von der Heimkehr Israels durch die syrisch-arabische Wüste und dem wunderbaren Segen im Lande Kanaan; er ist ganz deutlich das in veränderter Situation und späterer Zeit entworfene helle Gegenbild zu der Drohung, welche 2 4-15^a vom Propheten über die Israeliten gesprochen ist. Vgl. Vorbemerkung zu 2 15^b-25, sowie die Erklärung des Abschnittes.

c) 3 1-5, die Erzählung von einer zweiten Heirat Hoseas, ist offenbar als ein Pendant zu Cap. 1 gedacht, aber führt schon viel weiter als dieses Kapitel. Denn während Cap. 1 nur die Strafe, und zwar als noch zukünftig, ins Auge fasst, überschaut Cap. 3 schon die ganze Geschichte Israels: sein langjähriges Exil und die darauffolgende Rückkehr nach Palästina zur Wiedervereinigung mit Juda unter einem Herrscher aus Davids Haus und zu einem herrlichen durch die Güte Jahwes reichlich gesegneten Leben. Der Verfasser von Cap. 3 hat offenbar Israel nicht gekannt, als es noch im Lande war; es ist schon längst im Exil und nur seine einstige Rückkehr steht noch bevor. Der Verfasser verstand Cap. 1 als eine Allegorie auf die Geschichte Judas und stellte in Cap. 3 ihr nach dem Muster von Hes 23 eine solche auf die Geschichte Nordisraels zur Seite. Vgl. Vorbemerkung zu Cap. 3.

d) 5 15—6 3 5^b, ein hoffnungsvoller Ausblick auf die Umkehr Israels zu Jahwe und die herrliche Aufnahme bei ihm, verrät sich durch den Widerspruch, in dem sein

Inhalt zu dem Vorhergehenden steht, als später hinzugefügt, um der trostlosen Verkündigung: וְאֵין מַצִּיל 5 14, von dem späteren Glauben aus die nötige Korrektur beizugeben. Vgl. Vorbemerkung zu 5 15—6 3.

e) 11 10 11, die Heimkehr aus dem Exil, wenn Jahwe das Zeichen giebt, soll gerade wie 5 15—6 3 5[b] dem gedrohten Verderben die einstige Wiederherstellung gegenüberstellen; vgl. zu 11 10 11.

f) 14 2–10, ein glückverheissender Abschnitt, beschliesst das Buch, um auch hier die düsteren Drohungen Hoseas zu mildern und an die herrliche Zukunft zu erinnern, auf welche Israel in der nachexilischen Zeit wartete. In diesem Stücke ist wieder ganz deutlich eine andere Situation vorausgesetzt als bei Hosea: die Strafe, die für Hosea noch zu erwarten ist, ist bereits vollzogen; schon damit ist die spätere Entstehungszeit dieses Anhangs deutlich erwiesen. Vgl. im Übrigen Vorbemerkung und Kommentar zu 14 2–10.

4) Endlich fehlt es auch im Buche Hosea nicht an **kleineren Beifügungen**, die ursprünglich als Glossen oder sonstige Bemerkungen an den Rand gesetzt wurden, nachher aber in den Text selbst hineingerieten. Dieselben können hier nicht aufgezählt werden, es sei vielmehr für dieselben auf den Kommentar selbst hingewiesen.

IV. Die Entstehung des Hoseabuches.

Durch die genaue Unterscheidung des ursprünglichen Hoseabuches von den späteren Zusätzen ist bereits die Hauptsache über die Entstehung des Buches Hosea, wie es uns heute vorliegt, gesagt. Wahrscheinlich hat der Prophet selber seine prophetischen Worte zusammengestellt und mit dem erzählenden Vorbericht Cap. 1 versehen (s. II 3). Dieser Grundstock hat dann im Laufe der Zeit die verschiedenen Vermehrungen (s. III) erfahren und namentlich sind diese nicht der alten Zeit, sondern erst der Periode nach dem Exil zuzuschreiben. Gerade die spätere Zeit liebte solche Bereicherung des Textes; so beweist der LXX-text zu Hos 13 4 (s. zu der Stelle), dass noch zur Zeit der Herstellung der griechischen Übersetzung Zusätze in die Manuskripte Aufnahme finden konnten.

Das ursprüngliche Hoseabuch ist nicht nur in Nodrisrael, sondern auch im Südreiche bekannt geworden und zwar nicht erst durch Flüchtlinge, die sich nach Juda wandten, als Hoseas Drohungen sich verwirklichten und die Katastrophe mit dem Falle Samariens 722/1 hereinbrach. Es ist nämlich kaum zu bezweifeln, dass der Prophet Jesaja bereits vorher die Dichtungen Hoseas kannte; denn er schliesst eine seiner ältesten Prophetieen mit dem trostlosen Worte Hoseas וְאֵין מַצִּיל, vgl. Hos 5 11 mit Jes 5 29, und ebenso mag ihm für seinen Refrain in der Schilderung des drohenden Gerichtstages Jahwes (Jes 2 6–22) Hos 10 8 das allerdings hier unerreichte Vorbild gewesen sein, vgl. zu Jes 2 10 21. Dagegen kann die Jes 1 23 wiederkehrende Paronomasie שָׂרַיִךְ סוֹרְרִים nicht nur Reminiscenz von Hos 9 15, sondern Verwendung der auch Hosea zu Grunde liegenden sprichwörtlichen Redensart sein.

Es läge nun die Annahme nahe, die Beziehungen auf Juda seien schon in früher Zeit in das Hoseabuch eingetragen worden. Doch dem widerspricht die Art der Mehrzahl dieser Stellen; so kann 1 7 doch erst geraume Zeit nach der Belagerung Jerusalems durch Sanherib eingesetzt sein, zudem beruht dieser Einschub auf einer Vorstellung der Prophetie, wie sie erst dann aufkam, als man die praktische Wirk-

samkeit der Propheten an ihren Zeitgenossen mehr oder weniger vergessen hatte und in ihnen die Verkündiger verborgener Dinge der Zukunft sah. Ebenso weist sicher in eine nachexilische Zeit der Juda erwähnende Zusatz 8 14, der die Anschauung des späteren Judentums deutlich ausspricht (s. die Erklärung zu 8 14). Es kann also nicht von einer judäischen vorexilischen Redaktion (etwa unter Josia, wie OORT angenommen hat) resp. einer für Juda präparierten Ausgabe von Hosea die Rede sein. Die von Juda handelnden Stellen gehen vielmehr auf ein späteres gelehrtes Interesse zurück, das sich den Propheten nicht anders denken konnte, als dass er auch Judas Schicksal kennen und berücksichtigen musste.

Auch die übrigen Zusätze stammen nicht aus vorexilischer Zeit; denn sie alle beruhen auf dem Glauben der nachexilischen Gemeinde. Ein bestimmtes Datum lässt sich schwerlich für die Entstehung derselben angeben; aber jedenfalls muss man über Hesekiel, Deutero- und Tritojesaja hinabgehen. Man wird sogar gut thun, wenn man den Abschluss dieser redaktionellen Vermehrung erst in die griechische Zeit verlegt; denn der letzte Vers des Hoseabuches 14 10 hat seine besten Parallelen in den Psalmen und in den Proverbien. Übrigens rühren die verschiedenen Zusätze nicht von einer Hand her: so setzt Cap. 3 voraus, dass sich an Cap. 1 nicht bloss 2 4–15ª, sondern auch der heilverkündende Abschnitt 2 15ᵇ–25 anschloss; denn Cap. 3 bildet das Seitenstück zu Cap. 1 2 4–15ª + 2 15ᵇ–25. Ferner ist der Abschnitt 2 1–3 offenbar zu Ende von Cap. 1 erst nötig geworden, als Cap. 3 eingefügt war, denn es sollte nun auch der Erzählung Cap. 1 der kurze verheissende Abschluss nicht fehlen, den das parallele Cap. 3 aufwies; übrigens zeigt auch die deutliche Anspielung auf die in 2 25 gegebene Umdeutung der symbolischen Namen, dass 2 1–3 später als 2 15ᵇ–25 entstanden ist. Ob die übrigen Zusätze tröstenden Inhalts einer Hand angehören oder nicht, ist schwer zu sagen; jedenfalls sind sie von Anfang an für die betreffenden Stellen bestimmt, und stammen sie nicht von einer Hand, so verbindet sie doch derselbe Zweck, nämlich die Prophetieen Hoseas für die Lektüre in der Synagoge so zuzubereiten, dass der Glaube der jüdischen Gemeinde in ihnen seinen Ausdruck finde. Auch am Buche Hosea ist somit die Diaskeuase der Schriftgelehrten nicht unthätig vorübergegangen.

Unter all diesen Änderungen und Erweiterungen hat der alte Text, der aus dem achten Jahrhundert stammt, natürlich sehr gelitten. Man darf sich daher nicht wundern, dass er an vielen Stellen kaum mehr in seiner ursprünglichen Gestalt aus den späteren Zufügungen herauszuschälen und durch Ausschaltung der nachträglichen Umänderungen herzustellen ist; man hat im Gegenteil sich darüber zu freuen, dass doch noch so vieles von den Prophetieen Hoseas heute verständlich ist, die lange Jahrhunderte bis zur definitiven Zubereitung für die Vorlesung in der Synagoge der freien Behandlung der Besitzer der Texte ausgesetzt waren. Auch für Hosea, der vielleicht den verdorbensten Text im ganzen AT aufweist, ist es höchst wichtig, dass uns in der LXX das Zeugnis einer Textgestalt vorliegt, die weit über die Fixierung des masoretischen hebräischen Textes zurückreicht.

V. Litteratur.

Kommentare: AUG. SIMON Der Prophet Hosea erklärt und übersetzt 1851; AUG. WÜNSCHE Der Prophet Hosea übersetzt und erklärt mit Benutzung der Targumim und der jüdischen Ausleger Raschi, Aben Esra und David Kimchi 1868;

W. NOWACK Der Prophet Hosea erklärt 1880; ANTON SCHOLZ Comm. zum Buche des Proph. Hos 1882; J. J. P. VALETON jr., Amos und Hosea, übersetzt von FR. KARL ECHTERNACHT 1898; T. K. CHEYNE Hosea, with Notes and Introduction (stereotyped edition) Cambridge 1899.

Monographieen und Abhandlungen: R. LINDER (nicht LINDEN, wie der Name überall durch Druckfehler lautet) Bemerkungen über einige Stellen im Propheten Hosea StK 1860, 739—749; K. A. R. TÖTTERMAN Varianten zum Profeten Hosea (vorgetragen den 12. April 1875); OORT ThT 1890, 345 ff. 480 ff.; BILLEB Die wichtigsten Sätze der alttestl. Kritik vom Standpunkt der Proph. Amos und Hosea aus betrachtet 1893; J. BACHMANN Alttest. Untersuchungen 1894 S. 1—37; PAUL RUBEN Critical Remarks upon some passages of the O. T. London, 1896; PAUL VOLZ Die vorexil. Jahweprophetie und der Messias 1897 S. 24—40; D. H. MÜLLER Strophenbau und Responsion 1898 S. 24—35; OTTO SEESEMANN Israel und Juda bei Amos und Hosea 1898; PAUL VOLZ Die Ehegeschichte Hosea's in ZwTh 1898, 321—335; T. K. CHEYNE The Expositor January 1897, 41—51, November 1897, 361—371; KARL J. GRIMM Euphemistic Liturgical Appendixes in The Old Test. Baltimore 1901; W. R. SMITH und K. MARTI Artikel Hosea in Encycl. Biblica II (1901), 2119—2126; S. OETTLI Amos und Hosea 1901; E. SIEVERS Studien zur Hebr. Metrik. Zweiter Teil: Textproben 1901, 466—471; J. A. BEWER Text-critical Suggestions on Hosea 12 1 4 4 4 8 Isaiah 14 12ᵇ Psalm 11 1 in Journal of Biblic. Lit. 1902, 108—114; A. CONDAMIN Interpolations ou Transpositions accidentelles? in Revue Biblique 1902, 379—397; W. RIEDEL Alttest. Untersuchungen I, 1902, 1—18; W. NOWACK Die Zukunftshoffn. Israels in der assyr. Zeit in „Theol. Abhandl.“ Festgabe für H. J. Holtzmann 1902, 33—59; O. PROCKSCH Geschichtsbetrachtung bei den vorexil. Proph. 1902, bes. S. 14—28 und 118—134; BÖHMER Die Grundgedanken der Predigt Hosea's in ZwTh 1902, 1—24; JOH. MEINHOLD Studien zur israel. Religionsgesch. Band 1: Der heilige Rest. Teil 1: Elias Amos Hosea Jesaja 1903.

Erklärung.

Die Überschrift des ganzen Buches 1 1.

Es braucht keine grosse Überlegung, um einzusehen, dass die Überschrift 1, jedenfalls so wie sie dasteht, nicht vom Propheten selber herrührt. Einmal ist der Synchronismus, der hier für Jerobeam II. von Israel und die judäischen Könige Usia, Jotham, Ahas und Hiskia behauptet wird, ein irriger. Denn Jerobeam II. (etwa 782—743) ist höchstens ein Zeitgenosse Usias (= Asarja vgl. zu Jes 6 1–13 Vorbem.), der von 789—740 regierte, gewesen, während die folgenden judäischen Könige lange nach Jerobeam II. gestorben sind (Jotham 734, Ahas 721 und Hiskia 693). Dann aber ist es einem Nordisraeliten, wie Hosea doch war, kaum jemals eingefallen, nach judäischen Königen zu datieren. Endlich ist die Angabe, dass Hosea unter Jerobeam II. Prophet gewesen sei, im besten Falle nur halb richtig; denn seine Reden führen deutlich in die Zeiten nach dem Tode Jerobeams hinab, speziell in die Zeit der inneren Wirren unter Sallum und Menahem (s. z. B. zu 7 3 7 8 4 10 3), und wenn auch Cap. 1 von früheren häuslichen Ereignissen berichtet, so giebt es das Verständnis derselben wieder, das der Prophet erst später gewonnen hat. So könnte am Ende doch der Anfang דְּבַר־יְהוָה אֲשֶׁר הָיָה אֶל־הוֹשֵׁעַ בֶּן־בְּאֵרִי ursprünglich sein. Aber die Bezeichnung: ***Das Wort Jahwes, das an Hosea, den Sohn Beeris, erging,*** passt nur schwer zu der Erzählung Cap. 1 (vgl. auch Cap. 3) und ist auch für die übrigen Kapitel erst zu einer Zeit möglich, wo das geschriebene Prophetenwort mit dem Worte Jahwes identifiziert wird. In früherer Zeit galten die einzelnen Worte der Propheten als Gottes Wort, wie die Entscheidungen und Weisungen der Priester am Heiligtum, weil ihre Wahrheit sich unmittelbar den Hörern bezeugte. Den Propheten war die Wahrheit offenbar, darum konnten sie Boten Jahwes sein und Worte reden, die Worte Jahwes waren. Eine spätere Zeit, die Jahwes Willen in schriftlicher Form zu fixieren versucht hatte, nannte dann, was von den Propheten schriftlich vorhanden war, geradezu Wort Jahwes, und schliesslich wurde gar alles, was die Propheten hinterlassen hatten, in den Augen der Apokalyptiker und Eschatologen ein Gesicht (חָזוֹן) der betreffenden Propheten. So hält unsere Überschrift ***Wort Jahwes*** etc. die Mitte ein zwischen der älteren Bezeichnung (vgl. Am 1 1 Jer 1 1), welche, was die Propheten sagten, auch wenn sie dabei

Gottes Willen verkündigten, noch als *Worte der Propheten* gelten liess, und der jüngern, welche die Vision als das einzige, jedenfalls als das vornehmste Mittel der Offenbarung betrachtete (s. zu Jes 1 1 und vgl. Ob v. 1). Die Überschrift ist jedenfalls nachdeuteronomisch, da erst das Deuteronomium den Versuch machte, das Wort Jahwes, wie es die Propheten verkündigten, zusammenzufassen und schriftlich zu fixieren. Der Autor derselben hat die mit Jes 1 1 übereinstimmende Datierung nach judäischen Königen hinzugefügt und vielleicht die Angabe *zur Zeit des israelitischen Königs Jerobeam ben Joas* aus 1 4 erschlossen, nach welcher Stelle das Haus Jehus die Herrschaft über Israel noch ausübte, als Jesreel, der erste Sohn Hoseas, geboren wurde (vgl. zu v. 4). Wahrscheinlich lautete die alte, später vom Redaktor erweiterte Überschrift nach Analogie von Am 1 1 (s. dort) und Jer 1 1 einfach דִּבְרֵי הוֹשֵׁעַ בֶּן־בְּאֵרִי *Worte* (resp. *Geschichte*) *Hoseas ben Beeri*. Der Name des Vaters Hoseas, *Beeri*, ist doch schwerlich erfunden. Über den Namen und die Person Hoseas s. Einleitung II 1.

I. Einleitender erzählender Abschnitt: Die traurigen häuslichen Erlebnisse Hoseas, ein Abbild der Untreue Israels I 2—2 3.

Gewöhnlich nimmt man Cap. 1—3 als besonderen ersten Teil des Buches Hosea zusammen, weil man Cap. 3 in gleicher Weise beurteilt, wie Cap. 1. Schon die längere Rede Cap. 2, die dazwischen liegt, widerrät die gleiche Behandlung beider erzählenden Capitel; manches andere kommt noch hinzu, sodass man gezwungen wird, Cap. 3 anders zu verstehen als Cap. 1, s. unten zu Cap. 3 und vgl. auch Einl. I.

Dass es sich in Cap. 1 um ein wirkliches Erlebnis und nicht um eine blosse Allegorie handelt, kann nicht bezweifelt werden. Der Protest, der seit Hieronymus bis in unsere Tage oftmals hiergegen erhoben worden ist, verfängt nicht; denn wenn die geschichtliche Fassung für der Moral und dem Respekt gegen die Gottheit ins Gesicht schlagend erklärt wird, so ist es noch viel weniger einzusehen, wie man dann annehmen dürfte, der Prophet habe sich nicht gescheut, eine Allegorie mit solchem Inhalt zu entwerfen. Das Kapitel erzählt, wie man ein wirkliches Erlebnis erzählt. Dabei ist der Name der Gattin des Propheten genannt, und zwar ein Name, der ganz wie der Name einer leibhaftigen Israelitin klingt und noch keine plausible allegorische Deutung gefunden hat (vgl. zu v. 4). Ebenso ist der für die Allegorie ganz wertlose, nur bei wirklicher Geschichte begreifliche Nebenumstand erwähnt, dass Lo-ʿAmmi erst geboren wurde, als seine Schwester Lo-Ruchama entwöhnt war (1 8). Die symbolischen Namen der Kinder: Jesreel, Lo-Ruchama und Lo-ʿAmmi, stören diese Auffassung nicht. Jesajas Kinder Schear-jaschub (Jes 7 3) und Maher-schalal-chasch-baz (Jes 8 3) lebten doch wirklich, trotz ihren ungewöhnlichen Namen. Es war offenbar nicht nur das Recht der Eltern, sondern auch eine vielgeübte Gewohnheit unter den Israeliten, den Kindern bedeutungsvolle Namen zu geben (vgl. Benzinger Archäol. S. 150f.); dann aber braucht man sich nicht zu wundern, dass auch die Propheten sich dieses Mittels bedienten, um ihren Gedanken Ausdruck zu verleihen. Der Anstoss an der historischen Fassung beruht eigentlich nur darauf, dass man sich in die Darstellungsform des Propheten nicht zu finden wusste. Es widerstrebte dem Gefühl anzunehmen, wie man nach dem Wortlaut gezwungen zu sein vermeinte, Hosea habe rein zu dem didaktischen Zwecke, um den Israeliten ihr schändliches Benehmen gegen Jahwe klar zu machen, Gomer bat Diblaim heiraten und sich damit in namenloses häusliches Elend stürzen müssen. Aber man darf nicht vergessen, dass die Darstellung die Auffassung wiedergiebt, welche Hosea schliesslich von seinem ehelichen Missgeschick gewann. Daher hat man die Thatsachen und die nachträgliche Betrachtungsweise derselben auseinander zu halten. Hosea hat Gomer

bat Diblaim geliebt und geheiratet, ohne zu wissen, wie es um sie stehe und welches Herzeleid sie ihm bereiten werde. Erst nachher ist ihm das Verständnis seines Erlebnisses aufgegangen und ist ihm dieses in die Beleuchtung getreten, unter welcher er es erzählt. Nicht nur in der Auszeichnung seiner Kinder mit bedeutungsvollen Namen und in seinen prophetischen Reden erfüllte er Jahwes Befehl, sondern, so ging es ihm später auf, auch schon in der Heirat Gomers hatte er, ohne dass er es damals wusste, Gottes Willen gemäss gehandelt. Jahwe hatte es so gewollt: Das, was Hosea erlebte, sollte das Abbild dessen sein, was Jahwe an Israel erlebte, das Herzeleid, das ihm Gomer bereitete, sollte ihm den tiefen Schmerz verständlich machen, den Jahwe über die Untreue Israels empfand und ihn so befähigen, in ergreifender Weise die Schwere der Sünde seinen Volksgenossen vorzustellen.

Man darf gegen diese Auffassung des Kapitels als Darlegung der späteren Betrachtungsweise nicht einwenden, dass es die Art der Propheten sei, hinter die Ereignisse zu sehen und Gottes Plan und Absichten zu verstehen. Gewiss wussten sie viele Ereignisse und die Weltlage viel besser zu deuten, als ihre Zeitgenossen, eben weil sie den Willen Jahwes kannten; aber nicht zum Voraus konnten sie jedes einzelne kleine Ereignis mit diesem Willen in Verbindung und Einklang bringen und ihm unterordnen, noch viel weniger alle einzelnen Begebenheiten vorauswissen. Erst eine spätere Zeit hat die Propheten zu Vorherwissern aller künftigen Ereignisse gemacht; daher finden sich so manche Einschübe in den Schriften der Propheten und auch in der Tora (vgl. z. B. Hos 1 7 und Ex 12 2).

Damit ist zugleich die Frage entschieden, ob Hosea erst dann ein Bewusstsein von seinem prophetischen Berufe erlangte, als er die Bedeutung seiner Lebensschicksale verstand. Das Verhältnis ist vielmehr umgekehrt. Nicht sein Unglück hat ihn zum Propheten gemacht; sondern weil er Prophet war, hat er dasselbe verstehen lernen und den Israeliten als Spiegel vorhalten können. Er ist schon Prophet, als sein erster Sohn ihm geboren wurde, den er Jesreel nennt, um auf das bevorstehende Gericht hinzuweisen; aber erst später ist ihm klar geworden, wie auch seine häuslichen Erlebnisse von Bedeutung sind und wie es schon die Fügung Jahwes war, dass er Gomer heiraten musste. Wann er dieses Verständnis für den Zusammenhang seiner häuslichen Erlebnisse mit seinem prophetischen Berufe gewonnen hat, ob bald nach der Geburt Jesreels oder erst nachdem ihm alle drei Kinder geboren waren, ist nicht sicher auszumachen. Da aber die Namen Lo-Ruchama und Lo-ʿAmmi nur denselben Gedanken wie Jesreel ausdrücken können, so ist es wahrscheinlich, dass ihm dieses Verständnis erst nach der Geburt der drei Kinder aufgegangen ist; es ist doch kaum anzunehmen, wie Meinhold mit Recht hervorhebt, dass Hosea, nachdem er einmal Gomer als Ehebrecherin erkannt hatte, noch länger mit ihr Gemeinschaft gepflegt und die Kinder, „die er nicht für seine eigenen zu halten Anlass hatte", mit bedeutungsvollen Namen ausgezeichnet hätte.

Seit Hosea ist es üblich geworden, das Verhältnis zwischen Gott und seinem Volke unter dem Bilde der Ehe darzustellen und für die Untreue gegen Gott זָנָה als terminus technicus zu gebrauchen, der auch um so bezeichnender ist, als bei den heidnischen Kulten vielfach ein זָנָה im eigentlichen Sinne mitspielte. Hoseas trauriges Erlebnis hat demnach nicht nur für den Propheten selber, sondern auch für die Folgezeit eine grosse Bedeutung gewonnen, Hesekiel und Deuterojesaja haben das Bild der Ehe in mannigfacher Weise und Anwendung ausgeführt (vgl. z. B. Hes 16 und Jes 50 1-3 54 1-6), das Hohelied hat ihm wohl die Aufnahme in den Kanon zu danken, und auch die neutestamentliche Darstellung Christi und der Gemeinde als des Bräutigams und der Braut geht auf dasselbe zurück (vgl. II Kor 11 2 Eph 5 27 Apk 19 7ff.; siehe auch Mt 25 1ff. und Joh 3 29). Zu beachten ist dabei aber, dass der Prophet diese Vorstellung von der Ehegemeinschaft nicht erfunden, sondern aus der Volksanschauung übernommen hat, welcher die Gottheit als der Gatte (baʿal) des Landes, das er fruchtbar machte, und das Land als das Weib (die bĕʿûlā) der Gottheit galt (vgl. Smith-Stübe die Rel. der Semiten S. 77). Neu jedoch ist, dass Hosea „mittelst dieser Vorstellung dem Land die ganze Schwere seines Vergehens gegen Jahwe vorhielt", dass er also an Stelle des naturhaften Verständnisses jener Volks-

anschauung die Vorstellung von dem sittlich-religiösen Bande zwischen Gott und seinem Volke gesetzt hat.

Die von UMBREIT aufgebrachte, jüngst von RIEDEL wieder verteidigte Auffassung, dass das Weib Hoseas keine Hure und keine Ehebrecherin, sondern nur eine Baalsverehrerin gewesen sei und dass sie als solche ihre verschiedenen Qualifikationen: אֵשֶׁת זְנוּנִים, בַּת דִּבְלָיִם (s. zu 1 3) etc. erhalten habe, scheitert schon einfach daran, dass es dann rein unverständlich bliebe, wie Hosea *seine* Kinder יַלְדֵי זְנוּנִים hätte nennen können; denn dass sie eine Baalsverehrerin zur Mutter hatten, machte sie doch noch lange nicht zu Hurenkindern weder im buchstäblichen noch im bildlichen Sinne. Auch wie man bei dieser Auffassung 2 4 verstehen soll, ist unerfindlich.

Vgl. bes. P. VOLZ, Die Ehegeschichte Hosea's in ZwTh 1898, 321—335; ferner s. W. RIEDEL, Alttest. Untersuchungen 1902, 1—15: Die Ehe des Propheten Hosea.

a) Die neue Überschrift 2ª lässt sich trotz den Übersetzungen von GUTHE (bei KAUTZSCH), WELLH. und NOWACK nicht mit dem Folgenden zu einem Satz verbinden. Schon die Konstruktion (absolut vorausgesetztes Substantiv, ohne dass irgend ein Nachdruck darauf liegt, mit folgendem וְ, vgl. GES.-KAUTZSCH[27] § 143 d) ist hart, dann aber beweist die Wiederholung von יְהוָה und הוֹשֵׁעַ, dass v. 2ᵇ nicht auf das Vorausgehen von v. 2ª gerechnet hat; mit OETTLI aber יְהוָה אֶל־הוֹשֵׁעַ zu streichen, ist gewaltsam. Die Worte תְּחִלַּת דִּבֶּר־יְהוָה בְּהוֹשֵׁעַ sind für sich zu nehmen und bilden eine nachträglich eingefügte Überschrift für v. 2ᵇ–9, welcher Abschnitt als *Anfang der Offenbarung Gottes an Hosea* 3 1–5 als einer weiteren Offenbarung (vgl. עוֹד 3 1) gegenübergestellt werden sollte. Dabei fällt auch die Verbindung von דִּבֶּר mit בְּ im Vergleich mit אֶל־ in v. 1 (דְּבַר־יי אשר היה אֶל־ה׳) und in v. 2ᵇ (אָמַר אֶל־) auf; doch bedeutet es schwerlich nur *mit Hosea reden,* aber es ist auch kaum als *durch* = בְּיַד (s. Hag 1 1) zu fassen, sondern will andeuten, dass die Stimme Jahwes sich im Innern der Propheten kundgab, (vgl. II Sam 23 2 I Reg 22 28 und auch Sach 1 9 13 14). דִּבֶּר ist verbum finitum, für den Gebrauch des stat. constr. vor einem angelehnten selbständigen Satz vgl. GES.-KAUTZSCH[27] § 130 d. Ἀρχὴ λόγου (LXX) fasst דבר als דְּבַר, was die Erklärung von בְּ erschwert; dagegen würde die Lesung des Infinitivs דַּבֵּר die Konstruktion erleichtern.

b) Die Gattin und die Kinder des Propheten 1 2ᵇ–9.

2ᵇ—5 Die Heirat Gomers und die Geburt Jesreels. **2ᵇ** Fallen die Worte v. 2ª als Überschrift weg, so kann doch die Schrift nicht gut einfach mit וַיֹּאמֶר begonnen haben. Wie der Anfang ursprünglich gelautet hat, etwa כֹּה אָמַר (vgl. Am 1 3), oder ob etwas vorausgegangen sei, lässt sich nicht mehr feststellen. Die Vermutung von HITZIG, dass *zur Zeit des israelitischen Königs Jerobeam ben Joas* aus v. 1 als alter Text zu וַיֹּאמֶר zu nehmen sei, befriedigt nicht, da für die späteren Reden, die nach dem Tode Jerobeams gesprochen sind, die entsprechende Datierung fehlt. Proleptisch wird die Gattin Hoseas als אֵשֶׁת זְנוּנִים, als welche sie sich nachher in der Ehe auswies, bezeichnet; eine זוֹנָה war sie zur Zeit der Heirat nicht, die schlimmen Anlagen kamen erst nachher zum Vorschein, s. die Vorbemerkungen zu 1 2—2 3 S. 14f. Ebenso proleptisch ist die Erwähnung der doch erst später gebornen Kinder. לָקַח אִשָּׁה ist der gewöhnliche Ausdruck für *heiraten,* hier erhält das Verb zeugmatisch als paralleles Obj. וְיַלְדֵי זְנוּנִים, = *heirate dir ein Hurenweib und (be-*

komme) Hurenkinder. Das כִּי *denn* ist von der späteren Erkenntnis des Propheten aus gesagt: Der Prophet musste eine אֵשֶׁת זְנוּנִים zur Frau haben, weil *das Land hurt von Jahwe weg* d. h. die Bewohner des Landes ebenso untreu an Jahwe handelten, dem sie hätten nachfolgen sollen. Mit diesem Worte hat der Prophet grundlegend für alles Spätere sein Urteil über Israel gesprochen. 3 Der Name der Gattin des Propheten גֹּמֶר בַּת־דִּבְלָיִם verlangte, wenn das Ganze eine Allegorie sein sollte, eine leicht erkennbare Bedeutung, die ihre Art und ihren Charakter kennzeichnete. Aber die dahingehenden Erklärungsversuche (z. B. = *consummata in fornicatione atque perfecta filia voluptatis* bei HIERONYMUS u. A.) sind nicht geglückt und viel zu weit hergeholt. Darum ist *Gomer bat Diblajim* als der wirkliche Name der wirklichen Gattin Hoseas anzusehen; jedenfalls gilt dies von גֹּמֶר und wahrscheinlich auch von בַּת־דִּבְלָיִם, welches den Namen des Vaters *Diblajim* nennt und schwerlich nur die Umschreibung einer Eigenschaft Gomers ist wie z. B. בַּת־בְּלִיַּעַל (s. GES.-KAUTZSCH[27] § 128v). Auf alle Fälle darf man nicht wie RIEDEL בַּת־דְּבָלִים, auch wenn man in דבלים an Feigenkuchen denken wollte, aus der „Gomer mit den Feigenkuchen“ eine solche „mit den Opferkuchen“, „die Kollyridianerin“, also die Baalsverehrerin machen. Die דְּבָלִים sind nicht ohne weiteres mit den אֲשִׁישִׁים 3 1 zusammenzustellen; vgl. auch zu I Sam 25 18. Vielleicht weist der Umstand, dass beide Namen nicht theophor sind, wie WELLH. bemerkt, darauf hin, dass Gomer dem niederen Volke entstammte; doch kann גמר ein Hypokoristicon von גְּמַרְיָהוּ, vgl. אֲבִי resp. אֲבִיָּה, das II Reg 18 2 II Chr 29 1 als Frauenname erscheint (so RIEDEL). 4 Zu der Konstruktion עוֹד מְעַט וּפ׳ vgl. GES.-KAUTZSCH[27] § 143d und zu der Bedeutung des Plurals von דָּם *Blut,* = *Blutvergiessen, Mord,* vgl. § 124n. Für מַמְלְכוּת, das nirgends im stat. absol. nachweisbar ist, liest man besser מַמְלֶכֶת, stat. constr. von מַמְלָכָה = *Reich*: Mit der Dynastie Jehus soll das israelitische Reich ein Ende nehmen. Der erstgeborne Sohn Hoseas wird *Jizrĕ'el* genannt. Israel ist ein Jizrĕ'el (Jesreel). Diesen Namen verdient es in doppelter Hinsicht: einmal kennzeichnet das Blutvergiessen von Jesreel den Charakter der Israeliten und dann erinnert die Ebene von Jesreel an das Gericht, das ihnen dort bevorsteht v. 5. Jesreel ist der Name der bekannten Stadt in der nach ihr benannten Ebene, welche der Kison durchfliesst, griechisch Ἐσδρηλών, jetzt *Zer'în*, vgl. BAEDEKER Paläst.[5] S. 270. Der dort begangene Mord ist die blutige Ausrottung des Hauses Ahabs im Jahre 842 durch Jehu, den Feldhauptmann, der sich zum König aufwarf und dessen Familie bis auf die Zeit Hoseas den israelitischen Thron inne hatte (II Reg 9 10). Noch ist jene Blutthat ungerächt, die Schuld, die der Dynastie Jehus von ihrem Ursprung an anhaftet, und durch die Israel eben ein Jesreel geworden ist, nicht gestraft. Es sind demnach, als Hosea seinen Sohn Jesreel nannte, die Nimsiden, die Dynastie Jehus, noch am Ruder gewesen. Daraus ist aber nicht zu folgern, dass dieser Teil von Hoseas Schrift noch zur Zeit Jerobeams II. niedergeschrieben sei. Hosea mochte später keine Veranlassung sehen, die damalige Begründung der Benennung seines Erstgebornen zu verschweigen; denn die auf den Fall der Dynastie Jehus (Jerobeam II. und sein Sohn Sacharja

starben 743 v. Chr.) folgenden Wirren konnten dem Propheten nicht anders erscheinen denn als die letzten Zuckungen des mit dem Sturze der Nimsiden zum Tode getroffenen israelitischen Reiches. Dass er wirklich die Jahre 743ff. so auffasste, zeigen seine Reden Cap. 4—14 deutlich, und der Untergang Israels im Jahre 721 bewies, dass er recht sah, als er im Sturz der Nimsiden den Anfang vom Ende erblickte. 5 In Jesreel aber ist das Gericht zu erwarten. Denn Jesreel ist die alte Schlachtenebene (Jdc 4 6 ff. I Sam 31), dort musste am Entscheidungstage der Schlag gegen die Israeliten geführt werden. Wer die Feinde sind, die den ***Bogen*** d. h. die Streitmacht ***Israels zerschmettern werden***, braucht Hosea nicht zu sagen; es können wie bei Amos nur die Assyrer sein. Wahrscheinlich ist aber v. 5 eingefügt in Rücksicht darauf, dass Sacharja der Sohn Jerobeams in Jibleam, also in der Ebene Jesreel, ermordet und damit die Dynastie Jehus gestürzt wurde (s. zu II Reg 15 10 vgl. LXX). Die Blutschuld von Jesreel v. 4 begründet den Namen Jesreel viel besser als der Ort (Ebene Jesreel) der Strafe und וְהָיָה בַּיּוֹם הַהוּא ist eine Einleitung, die wenig Vertrauen erweckt (so Seesemann und Meinhold).

Die Aussage von v. 4 ist für die Kenntnis der Auffassung des Propheten ausserordentlich wichtig. Die Sünde, welche das Gericht über Israel fordert, ist nicht die Verehrung fremder Götter, sondern die Missachtung einer sittlichen Forderung. Zudem wird das Blutvergiessen von Jesreel für Hosea dadurch um nichts besser, dass es im Namen Jahwes und zur Verteidigung seiner Verehrung geschehen ist. Welch einen Wandel bekundet diese Beurteilung in der Auffassung der Forderungen Jahwes! Nach den Königsbüchern ist die Ausrottung der Dynastie Ahabs auf Anstiften und unter dem Beifall der eifrigsten Verehrer Jahwes erfolgt. Kein Geringerer als Elisa hat Jehu zum Nachfolger Jorams ben Achab designiert (II Reg 9), und der Rechabite Jonadab hat der That Jehus seine Anerkennung nicht versagt (II Reg 10 15). In den Augen Hoseas ist aber diese von Propheten und Rechabiten gebilligte That ein unerhörter Frevel, der noch nach hundert Jahren Ahndung erheischt. Man sieht, wie die ethischen Forderungen die treibende Macht der Religion werden und wie die Ethik der Mittelpunkt in dem Wesen Jahwes geworden ist. Hosea ist kein Fanatiker, der im Namen der Kirche die Stimme des Gewissens erstickt und den mit ungerechten Mitteln erreichten Zweck gutheissen kann. Das Gute hat eine unbedingte Bedeutung, und nichts anderes als das Gute will auch die wahre Religion Jahwes. Vgl. Marti Gesch. der israel. Rel.[4] S. 133f. und 170f.

6 7 Die Geburt Lo-Ruchamas. **6** Der Name לֹא־רֻחָמָה bildet einen vollständigen Satz, רֻחָמָה ist verbum finitum, nicht verkürztes Partizip. Die Tochter heisst demnach: ***sie ist nicht geliebt***, erfährt keine Liebe, wie sie sonst zwischen Verwandten, hier zwischen Vater und Kindern, besteht, vgl. zu שִׁחֵת רַחֲמָיו Am 1 11. Sie wird *Nichtgeliebt* geheissen, weil auch Jahwe kein Gefühl der Verwandtschaft mit Israel mehr empfindet und das Band der Liebe zwischen Jahwe und den Israeliten zerschnitten ist. Zu der asyndetischen Zusammenstellung zweier Verba finita לֹא אוֹסִיף und אֲרַחֵם vgl. Ges.-Kautzsch[27]

§ 120 g. Die letzten Worte כִּי־נָשֹׂא אֶשָּׂא לָהֶם bieten für den Zusammenhang grosse Schwierigkeiten. Die von GUTHE, WELLH. und NOWACK empfohlene direkte Verbindung mit לֹא אוֹסִיף עוֹד אֲרַחֵם, so dass כִּי den Sinn eines לְ mit folgendem Infin. erhält, ist nur ein Notbehelf, der an dem emphatischen נָשֹׂא אֶשָּׂא, *volle Verzeihung gewähren*, scheitert. Denn so käme der Sinn heraus, dass Jahwe nur nicht mehr volle, aber doch halbe Vergebung gewähre, und zudem würden die Liebeserweise eines Vaters gegen sein Kind nur auf das Sündenvergeben eingeschränkt. Man muss mit den alten Versionen כִּי adversativ fassen, vgl. GES.-KAUTZSCH[27] § 163a und Stellen wie Gen 45 8 Ex 16 8 Rt 1 10. LXX und Vulgata haben aber dann eingesetzt, was man nach dem Zusammenhang erwartet, LXX: ἀλλ' ἢ ἀντιτασσόμενος ἀντιτάξομαι αὐτοῖς, *sondern ich werde ihnen feindselig entgegentreten*, und Vulgata, indem sie נשא = נָשָׁה nimmt: *sed oblivione obliviscar eorum*. Beides kann jedoch נָשָׂא nicht bedeuten, es ist absolut = *verzeihen* zu fassen, vgl. Ps 99 8 אֵל נֹשֵׂא, *ein verzeihender Gott*. Die Worte sind daher zu übersetzen: *nein, sondern ich werde ihnen volle Verzeihung gewähren*, gehören ursprünglich nicht zu der Stelle, sondern wollen wohl die ebenfalls später eingeschobenen Verse 2 1-3 vorbereiten. Sie sind von jemand eingefügt, der es nicht verstehen konnte, wie Jahwe hier ein nichtverzeihender Gott heissen und Hosea nichts davon wissen sollte, dass Jahwe die Exilierten einst zurückführen werde; sie korrigieren v. 6, wie 2 1-3 das ganze vorangehende Cap. 1.

7 ist gleichfalls, wie v. $6^{b\beta}$, ein Einschub. An dem Inhalt ist mit Händen zu greifen, dass er sich auf die Rettung Jerusalems im Jahre 701 bezieht, die nicht durch eine von Hiskia gewonnene Schlacht, sondern durch eine im assyrischen Heere ausgebrochene Pest oder durch Ereignisse im Osten des assyrischen Reiches herbeigeführt wurde, welche Sanherib zum raschen Heimzug bewogen (vgl. Jes 37 36). Diese Rücksicht des Propheten auf Juda, um das er sonst sich gar nicht kümmert, wäre gerade so verwunderlich, wie die genaue Vorhersagung dieses speziellen nach mehr denn 30 Jahren erst eintretenden Ereignisses. Ein Späterer aber konnte finden, dass ein Prophet dies habe wissen müssen. Auch in der Form ist der Vers kein Meisterwerk: *Ich werde durch Jahwe Rettung schaffen* ist doch sehr auffallend, Jahwe ist ja selber der Redende, und בְּמִלְחָמָה zwischen Bogen und Schwert einerseits und Rossen und Reitern anderseits nimmt sich nicht besonders gut aus; denn schwerlich ist es mit M. TH. HOUTSMA (ZATW 1902, 329—331) als Bezeichnung einer Waffe, ähnlich der Waffe des Gewittergottes, aufzufassen, sondern viel eher wie 2 20 als Glosse im Einschub zu betrachten (so auch SIEVERS). Nach LXX υἱοὺς Ἰούδα wird man בְּנֵי יְהוּדָה für בֵּית י׳ lesen. Der Glossator hat an den Parallelismus mit v. 6 בֵּית יִשְׂרָאֵל nicht gedacht, dem der MT aufhilft. Über die von Juda handelnden Einschübe vgl. Einleitung III 2.

8 9 Die Geburt Lo-Ammis. 8 Das dritte Kind, ein Sohn, wurde nach der Entwöhnung Lo-Ruchamas, also als diese 2—3 Jahre alt war (vgl. BENZINGER Archäol. S. 149), geboren. 9 Der Knabe wird *Lo-ʿAmmi = Nichtmeinvolk* genannt. Israel ist Lo-ʿAmmi. Damit ist die höchste Stufe der Entfremdung zwischen Jahwe und den Israeliten ausgesprochen: Jesreel

deutet das Gericht für die Blutschuld des Hauses Jehu an, Lo-Ruchama besagt, dass Jahwe von Verwandtschaft mit ihnen nichts mehr empfindet, und Lo-ʿAmmi, dass er sie auch nicht mehr als sein Volk, dem er wenn am Ende auch nicht Liebe, so doch noch Sorge und Schutz schuldig wäre, ansehen kann, dass er sich gänzlich von ihnen geschieden weiss. Demgemäss wird diese Namengebung dahin erklärt, dass *die Israeliten in Zukunft nicht mehr Jahwes Volk sind und Jahwe nicht mehr ihr Gott ist.* Das Band zwischen Jahwe und den Israeliten ist ganz zerschnitten, er ist nicht mehr für sie da, nicht mehr ihr Helfer und Beschützer. Man wird doch mit Wellh. וְאָנֹכִי לֹא אֱלֹהֵיכֶם, *und ich bin nicht euer Gott*, für וְא׳ לֹא אֶהְיֶה לָכֶם zu lesen haben, trotzdem ausser einigen Codd. der LXX die Versionen dem MT entsprechen und הָיָה לְ = *für jemand sein* Gen 31 42 bei E vorkommt; denn 2 25 zeugt dafür (vgl. auch Sach 8 8) und der Gegensatz in v. 9^b wird dadurch viel genauer (so auch Nowack). Mit v. 9^b wird die letzte Konsequenz gezogen aus der v. $2^{b\gamma}$ genannten Sachlage.

c) Ein späterer Anhang: Die Verheissung einer herrlichen Zeit mit neuen Namen an Stelle der von Hosea gegebenen Unglücksnamen 2 1–3.

Der Abschnitt 2 1–3 ist deutlich in Rücksicht auf 1 9 und das ganze erste Capitel geschrieben; denn die Verheissung v. 1^b bezieht sich ausdrücklich auf den Namen לֹא־עַמִּי (1 9), die den Israeliten gilt, und v. 2 und 3 haben alle drei Namen von Cap. 1, Jesreel, Lo-Ruchama und Lo-ʿAmmi, vor Augen. Gleichwohl bereiten diese Verse für den Zusammenhang grosse Schwierigkeiten. Das „aber“ oder „doch“, mit dem die Übersetzungen den Abschnitt einleiten, hat im Hebräischen keinen Grund, und ebenso stimmt der Inhalt sehr wenig zu dem, was vorhergeht und was nachfolgt. Die Verse 1–3 reden nämlich davon, dass einst die Israeliten in ungeheurer Menge vorhanden sein werden, dass sie dann Kinder des lebendigen Gottes heissen, sich mit den Judäern vereinigen, unter einem gemeinsamen Anführer aus dem Lande (s. Erklärung zu v. 2) wegziehen und von ihren Brüdern freudig begrüsst und aufgenommen werden. Vorher und nachher ist aber nur die schwerste Bedrohung der Israeliten zu lesen. Man hat darum daran gedacht, die Verse seien von ihrem anderswo zu suchenden ursprünglichen Standort hierher verschlagen, und sich auf die Reihenfolge in Rm 9 25 26 berufen, um zu beweisen, dass sie ursprünglich hinter 2 25 standen. Aber Paulus kann die Verse gruppieren, wie er will, und giebt überdies Rm 9 25 26 nur Bruchstücke von Hos 2 25 und 2 1 wieder. Nimmt man die Verse von ihrer jetzigen Stelle weg, so setzt man sich in Widerspruch gegen die unverkennbar beabsichtigte Anlehnung an 1 9 und fährt mit ihnen am Ende von Cap. 2 erst nicht besser, da der Schluss von 2 25 mit 2 1 tautologisch lautet. Es bleibt nichts anderes übrig, als in den Versen einen Anhang zu sehen, der in gleichem Interesse gemacht ist, wie der Einschub des Schlusses von 1 6 כִּי־נָשֹׂא אֶשָּׂא לָהֶם. Es sollte sich schon in Hosea zur Kompletierung und Korrektur der Unglücksverkündigung die Weissagung des Heiles finden, welches einst nach den Worten Hesekiels (Cap. 37) durch die wunderbare Auferstehung des untergegangenen Volkes und die Vereinigung von Juda und Israel herbeigeführt werden soll (ganz ebenso tritt Jes 2 1–4 zu Jes 1, Am 9 8–15 zu den Worten des Propheten Amos). Für die Entstehungszeit dieses Anhangs, der an Gedanken Hesekiels erinnert, darf nicht mit Oort die Zeit Josias in Anspruch genommen werden, mit mehr Recht hat Giesebrecht (Beiträge zur Jesajakritik S. 214—216) denselben an das Ende des Exils verlegt. Jedenfalls ist er nachhesekielisch, vielleicht sogar recht lange nach Hesekiel entstanden, vgl. zu v. 25. Warum Oettli die Scheidung der Judäer und Israeliten schon für die Exilszeit unwahrscheinlich nennt, sieht man angesichts Hes 37 19–22 nicht ein.

Metrisch lassen sich v. 1–3 als zwei Tetrastiche und ein Distichon auffassen.

1, das erste Tetrastich: die ungeraden Zeilen (אֲשֶׁר לֹא und יֵאָמֵר[2] beginnend) sind kürzer als die geraden. בְּנֵי־יִשְׂרָאֵל wird hier, da es v. 2 neben den בְּנֵי־יְהוּדָה erscheint, *die Angehörigen des Nordreichs* meinen; die Verheissung, dass sie *an Zahl dem Sande am Meer gleichkommen sollen*, gilt zwar Gesamtisrael, vgl. Gen 22 17 (eine deuteronomistische Stelle), I Reg 4 20 (nicht älter als Gen 22 17) und Jes 48 19. בִּמְקוֹם אֲשֶׁר, von LXX und Paulus Rm 9 26 mit ἐν τῷ τόπῳ οὗ wiedergegeben, ist vielmehr in der Bedeutung von *anstatt dass* zu verstehen. בְּנֵי אֵל־חָי *Kinder des lebendigen Gottes* d. h. seine Angehörigen, seine Schützlinge und Lieblinge. *Der lebendige Gott* bildet den Gegensatz zu den toten Götzen; er ist der allein wahre Gott. Die Bezeichnung des Gottes Israel mit אֵל חַי ist nicht alt; sie erscheint von der Zeit des Deuteronomiums an, in welcher die Erkenntnis der Propheten von der Nichtigkeit der fremden Götter und der alleinigen Wahrheit Jahwes fixiert wurde, vgl. Dtn 5 23 Jos 3 10 II Reg 19 4 16 Jes 37 4 Ps 42 3 84 3. Die viel ältere Schwurformel חַי יְהוָה oder חַי הָאֱלֹהִים negiert die Lebendigkeit der fremden Götter nicht.
2, das zweite Tetrastich. רֹאשׁ אֶחָד, *ein gemeinsames Oberhaupt* (ob aus davidischem Geschlechte, wird nicht gesagt), wählen sich die vereinigten Juden und Israeliten (vgl. Hes 37 21f.) וְעָלוּ מִן־הָאָרֶץ *und ziehen herauf aus dem Lande*. Diese Angabe wäre sofort verständlich, wenn man wüsste, was mit הָאָרֶץ gemeint sei. Ist es das heilige Land, dann könnte man an Eroberungen denken, zu denen das geeinte Volk aus seinem Lande auszieht, oder an sein Ausrücken aus allen Teilen des Landes zum Kampfe bei Jesreel. Aber für beides wäre עָלָה nicht der erwartete Ausdruck. Nach Jer 3 18, einer jungen Stelle, die offenbar denselben Gedanken ausspricht, ist vielmehr עָלָה in dem gewöhnlichen Sinne zu fassen, in dem es der terminus technicus geworden ist für den Zug nach dem heiligen Lande und nach Jerusalem (vgl. Sach 14 16–18), und mit הָאָרֶץ die Fremde gemeint, in der sich Juden und Israeliten vereinigen und von der sie unter einem gemeinsamen Anführer in die Heimat ziehen. An ein einzelnes Land ist bei הָאָרֶץ nicht zu denken, auch in Hes 37 21, der Grundstelle für die hier und Jer 3 18 vertretene Ansicht, sammelt Gott die Israeliten מִבֵּין הַגּוֹיִם, *mitten heraus aus den Völkern*, und nimmt sie מִסָּבִיב, *von allen Seiten*, zusammen, vgl. die ähnliche Erwartung Am 9 9 Jes 27 12. הָאָרֶץ kann nun wohl, wo es im Gegensatz zu יְהוּדָה steht, geradezu *die nichtjüdische Welt* bedeuten, vgl. עַם הָאָרֶץ Esr 4 4 und die noch spätere Bedeutung des עַם הָאָרֶץ als *des Profanen*, der dann als der Idiot, der Ungelehrte verstanden wurde, in der Mischna z. B. Pirkē 'Abōt 2 5. Doch wird es geratener sein, hier mit Duhm (s. zu Jer 3 18) eben unter Vergleichung dieser Stelle Jer 3 18, die אֶרֶץ צָפוֹן als den Ort der Herkunft der Heimkehrenden nennt, den Plural מִן־הָאֲרָצוֹת, *aus den Ländern*, zu lesen. *Denn gross ist der Tag von Jesreel* kann in diesem Zusammenhang nicht auf den Gerichtstag über Israel (1 4f.) gehen, sondern muss eine Heilsbedeutung enthalten. *Jesreel* muss hier, wie 2 24 25, = *Gott sät* gefasst werden, und *Der Tag, da Gott sät*, ist die herrliche erwartete Zeit des wunderbaren Wachstums der Israeliten, vgl. v. 1 und v. 24f., sowie auch Jer 31 27f., s. ferner Jes 49 16–21 54 1–3 60 1–9. Der Gedanke, dass *der Tag von Jesreel* den Tag einer grossen siegreichen Schlacht

zur Aufrichtung eines jüdischen Reiches bedeute und also „für die Juden dasselbe wäre, was der Tag von Gaza oder von Ipsos für die übrige Welt“ (so DUHM zu Jer 3 18), liegt doch wohl ferner. **3**, ein Distichon, das die Aufforderung enthält, die heimkehrenden Juden und Israeliten zu begrüssen. Die Aufforderung ist an die bereits im Lande wohnenden Angehörigen des Volkes gerichtet. Sie sollen ihre heimkehrenden Brüder und Schwestern, d. h. ihre Volksgenossen auch als vollberechtigte Glieder des Volkes und als der gleichen göttlichen Liebe teilhaftig anerkennen. Der Singular, den die LXX liest: τῷ ἀδελφῷ ὑμῶν .... καὶ τῇ ἀδελφῇ ὑμῶν, ist nicht übel und bringt den ansprechenden Gedanken zum Ausdruck, dass die aus der Fremde Heimkehrenden die früher Lo-ʿAmmi und Lo-Ruchama Geheissenen sind. Auf diese Weise ist der Anschluss an Cap. 1, dessen Unglücksweissagung der Anhang 2 1–3 in eine Heilsverheissung ausmünden lassen will, viel enger und sind alle drei Unglücksnamen, Jesreel, Lo-ʿAmmi und Lo-Ruchama in glückbedeutende verwandelt. Man lese daher לַאֲחִיכֶם und לַאֲחוֹתְכֶם. Neuestens vermutet MEINHOLD in v. 3 den verdorbenen Rest einer von Cap. 1 zu 2 4 überleitenden erzählenden Notiz, die von der Verstossung Gomers berichtet habe und an die sich dann die Rede 2 4ff. anschliessen könnte. Ursprünglich soll v. 3 etwa gelautet haben: וָאֹמַר לְבָנַי יִזְרְעֶאל וְלֹא עַמִּי וּלְבִתִּי לֹא רֻחָמָה *da sagte ich meinen Söhnen Jesreel und Lo-ʿAmmi und meiner Tochter Lo-Ruchama.* Aber abgesehen davon, dass es reine Vermutung ist, Hosea habe einst von Gomers Schicksal weiteres erzählt, beachtet MEINHOLD nicht, dass 2 4ff. Jahwe redet, also sein v. 3 keine gute Einleitung wäre.

2. Die Strafe Israels für seine Untreue und Ausblicke auf die herrliche Zeit seiner Wiederbegnadigung 2 4–25.

Ausser geringen Beifügungen gehört v. 4—15ª Hosea an; viel fraglicher ist die Herkunft von v. 15ᵇ–25, da hier ganz andre Gedanken und Gefühle Ausdruck finden als v. 4–15ª, vgl. unten zu v. 15ᵇ–25.

a) 4—15ª Die Bestrafung Israels für seine Sünde. Jahwe redet; die Kinder, zu denen er spricht, sind die Israeliten, und ihre Mutter ist das Land, die Gesamtheit. Die ganze Rede, die ebenso wie Cap. 1 für die Darstellung der Gedanken des Propheten grundlegenden Charakter hat, verläuft in zwölf Tetrastichen von kurzen Zeilen.

4—7ª Die Sünde. 4, die erste Strophe: *Hadert mit eurer Mutter, hadert, Denn sie ist nicht mein Weib, Sie soll ihre freche Hurerei einstellen Und ihre schamlos geübte Ehebrecherei.* Mit כִּי ist nicht einfach in parenthetischer Weise die Benennung Israels als *Mutter* der Israeliten und nicht als *Gattin* Jahwes begründet, sondern der Grund angegeben, weshalb Israel die ernsthaftesten Vorstellungen verdient, eben *weil sie Jahwes Gattin nicht mehr ist.* Dazu passt aber die Fortsetzung וְאָנֹכִי לֹא אִישָׁהּ in keiner Weise; denn sie würde ja einen Vorwurf auf Jahwe selber legen, weil sie dem *weil sie mit andern es hält* parallel gefasst werden müsste. וְאָנֹכִי לֹא אִישָׁהּ ist daher eine gutgemeinte, aber übelangebrachte Glosse zur Erklärung von כִּי־הִיא לֹא אִשְׁתִּי. Den Zweck der Vorstellungen geben die beiden letzten Stichen an, die wört-

lich lauten: Sie soll wegthun ihr hurerisches Gebaren aus ihrem Angesicht Und ihre Ehebrecherei von zwischen ihren Brüsten. Da von Schmuck im Gesicht und zwischen den Brüsten als besonderes Kennzeichen für derartige Personen nichts bekannt ist (v. 15 kann dafür nicht zum Beweise genügen), dagegen eine freche Stirn und ein Gesicht, das keine Schamröte kennt, sowie eine schamlos unverhüllte Brust wohl verständlich erscheint (vgl. Jer 3 3), so wird die oben gegebene freiere Übersetzung dem Sinne genau entsprechen. Die schamlos geübte *Hurerei* und *Ehebrecherei* Israels ist sein Kultus, der Hosea nicht als Jahwedienst, sondern als Verehrung der Baalim, als Götzendienst, gilt, so sehr die Israeliten dabei Jahwe zu dienen vermeinen. Der Kultus ist die Sünde Israels, er steht auf einer Linie mit der Untreue Gomers gegen Hosea, s. zu v. 7^{b}.

$5^{ab\alpha\beta}$, die zweite Strophe: ***Sonst werde ich sie nackt ausziehen Und sie so hinstellen, wie sie am Tag ihrer Geburt war, Und werde ich sie der Steppe gleich werden lassen Und sie einem dürren Boden gleich machen.*** Was Israel war, ist es durch Jahwe geworden; kehrt es ihm den Rücken, so soll es in den Zustand der Verlassenheit zurücksinken, in dem es am Anfang war. Nach der Ausführung des Bildes, die Hes 16 giebt, scheint es ein Teil der Strafe der Ehebrecherinnen gewesen zu sein, dass sie nackt und bloss ausgezogen und an den Pranger gestellt wurden, vgl. Hes 16 38 f. In den zwei letzten Stichen, wie in 1 $2^{b\gamma}$, erscheint Israel als Land; die Strafe der ehebrecherischen Mutter wird als gänzliche Verödung des Landes zu einer regenlosen Steppe geschildert. Die beiden Bilder für die Gesamtheit: Mutter und Land, gehen neben einander her. Auch wir reden von der Mutter Helvetia und können sowohl Helvetias, als auch Helvetiens Söhne sagen.

$5^{b\gamma}$—7^{a}, die dritte Strophe, kehrt wieder zu dem Bilde von v. 4 5^{a} zurück: ***Und werde ich sie sterben lassen vor Durst Und ihren Kindern keine Liebe erzeigen, Denn ihre Mutter hat Unzucht getrieben, Die sie unter dem Herzen trug, sich der Schande ergeben.*** Die letzte Strafe der Ehebrecherin ist der Tod, vgl. Dtn 22 22 Lev 20 10 Hes 16 40, der hier bei dem zwischen Land und Mutter schwankenden Bilde ***durch Durst***, durch Regenlosigkeit, angedroht wird. 6 Zu לֹא אֲרַחֵם vgl. לֹא רֻחָמָה 1 6; zu der Lesart אֲרַחֵם in einigen Codd. vgl. GES.-KAUTZSCH[27] § 52 n. Mit Unrecht beanstandet NOWACK v. 6^{a}; worauf sollen sich denn die Suffixe in v. 7^{a} beziehen? Dagegen ist v. 6^{b} eine Glosse, die prosaisch mit aus 1 2 entlehntem Ausdruck die viel stärkere und bessere Begründung v. 7^{a} vorwegnimmt. Dadurch wird man auch die beiden auf einer Linie stehenden, nebeneinander unverträglichen כִּי v. 6^{b} und v. 7^{a} los. 7^{a} Zu הוֹבִישָׁה dem metaplastischen Perf. Hiph. von בּוֹשׁ, in der Bedeutung ***Schande treiben, sich schandbar betragen***, vgl. GES.-KAUTZSCH[27] § 72 x und 78 b. הוֹרָתָם, das Part. Ḳal von הָרָה mit Suff., heisst: ***die mit ihnen schwanger war, die sie unter dem Herzen trug.***

7^{b}—15^{a} Die Strafe. Die Darlegung derselben verläuft in zwei Absätzen v. 7^{b}–9 und v. 10–15. Jeder beginnt mit einer Präcisierung der Sünde und schliesst daran die entsprechende Strafe. Die Lust an den Liebhabern wird durch die Verunmöglichung jedes Verkehrs mit ihnen (v. 7^{b}–9) und die Herleitung der Gaben des Landes von

ihnen durch den Entzug derselben und die völlige Verwüstung des Landes (v. 10–15) bestraft. Der zweite Absatz giebt die Exposition des ersten.

7b, die vierte Strophe: *(Offen) erklärte sie ja: ich will gehen Hinter meinen Buhlen her, Die Brot und Wasser mir geben, Wolle und Flachs, Öl und Getränke.* Hier wird nun deutlich gesagt, was der Prophet das ehebrecherische Treiben nennt, zu dem sich Israel offen bekennt und von dem es nicht lassen zu wollen bestimmt erklärt. Israel *will* (beachte אֵלְכָה, nicht einfaches אֵלֵךְ) *den Buhlen nachlaufen*, um durch sie Nahrung und Kleidung und was es sonst für die Genüsse des Lebens darüber hinaus noch braucht, zu erwerben. Die Buhlen, die Liebhaber, Israels, sind die Baale, wie früher die von den Kanaanitern im Lande verehrten Gottheiten hiessen, wie aber Hosea die an den verschiedenen Kultstätten lokalisierten Jahwes nennt (v. 15). Hosea bezeichnet damit den Kultus der Israeliten als einen heidnischen. Er konnte das, weil die Israeliten die Heiligtümer und Feste der Landesgötter, der Baale, von den Kanaanitern übernommen hatten; zuerst werden sie wirklich neben Jahwe diese Landesgötter verehrt haben, weil sie die Segnungen des Landes von diesen abhängig glaubten; nach und nach, als sich Jahwe durch die völlige Überwindung der Kanaaniter immer mehr auch als den Herrn des Landes ausgewiesen hatte, wurden zwar an den alten kanaanitischen Heiligtümern Kultus und Feste zu Ehren Jahwes gefeiert. Aber die Art des Kultus blieb kanaanitisch, und leicht konnte Jahwe an den verschiedenen Heiligtümern, die obendrein die alten Bilder, wenn schon jetzt als Jahwebilder gefasst, behalten hatten, auf die Stufe der alten Landesgötter herabgezogen werden. So lag gerade im Kultus, so sehr er Jahwe dargebracht galt, die Gefahr des Heidentums nahe. Nach Ursprung und Art des Kultus urteilen die Propheten daher richtig, wenn sie ihn fort und fort als Heidentum betrachtet haben, und Hosea kann mit Recht den Jahwedienst einen „Baals"-dienst und das Laufen nach den Jahweheiligtümern ein „Baal nachlaufen" nennen. Das Deuteronomium suchte später der immer wieder drohenden Gefahr abzuhelfen, aber so, dass es den Kultus nach Jerusalem konzentrierte, ihn also doch als legitimes Element anerkannte. Der Priesterkodex hat dasselbe dann so betont, dass es den ersten Platz beanspruchte und der fremde Gast schliesslich als der Herr im Hause schaltete und den wahren Herrn beinahe ganz zum Tempel hinauswarf.

8, die fünfte Strophe, mit dem bei Strafankündigungen üblichen לָכֵן beginnend: *Darum siehe ich will verzäunen Ihren Weg mit Dornen Und will ihre Mauer mauern, Dass sie ihre Pfade nicht findet.* Zu שׂוּךְ *verzäunen* vgl. Hi 1 10 und סוּךְ Hi 38 8. Für דַּרְכֵּךְ ist mit LXX, Pesch. dem ganzen Kontext gemäss דַּרְכָּהּ, *ihren Weg*, zu lesen; ferner ist גְּדֵרָהּ mit Mappik zu punktieren, vgl. Baer. Zu dem Bilde vgl. Hi 3 23 19 8 Thr 3 7 9; es ist hergenommen von der Einhegung eines wilden oder brünstigen Tieres, dem der Ausbruch dadurch unmöglich gemacht wird, dass die Stellen, wo es in einem Zaune durchzubrechen pflegte, mit Dornen verzäunt und die Risse in der Mauer, in die es eingeschlossen war, vermauert werden (vgl. zu גָּדַר גָּדֵר Hes 13 5 22 30), so dass es den gewohnten Ausgang nicht mehr finden kann.

9ᵃ, die sechste Strophe. Jahwe bringt so das Volk in die Lage, dass es seinen Kultus einstellen muss: *Und wird sie ihren Buhlen nachlaufen, Sie wird sie nicht erreichen, Und wird sie sie suchen, Sie wird sie nicht finden.* וְרִדְּפָה knüpft die neue Aussage als Folge an das Vorhergehende an, aber ist selber wieder enge mit dem imperfektischen Sätzchen zu verbinden, auf dem der Nachdruck liegt: *Dann mag sie* lange noch so eifrig (beachte das Piʿel רִדֵּף) *ihren Liebhabern nachlaufen, sie wird sie nicht finden;* ganz parallel damit sind die beiden letzten kurzen Stichen der Strophe, wo mit Oettli nach LXX mindestens תִּמְצָאֵם für תִּמְצָא zu lesen ist. Auf welche Weise dem Volke der Kultus unmöglich gemacht wird, zeigt das Folgende (v. 10–15): Jahwe entzieht ihnen, was es zu den Feiern und Festen gebraucht. **9**ᵇ unterbricht den Zusammenhang und redet von Busse und Bekehrung, von denen v. 10ff. nichts zu verspüren ist. Wellh. sagt zwar: „In der äussersten Not regt sich das Bewusstsein des Unterschiedes zwischen dem alten Jahwedienst und dem mit der Einwanderung übernommenen dionysischen Kultus"; aber dieses Bewusstsein bleibt nur einen Augenblick wach. Auch stimmt der Ausdruck nicht zu der Fassung Hoseas: Die Ehebrecherin hat noch ihren Mann, nur läuft sie Liebhabern nach, hier aber hat sie bereits einen zweiten Mann; bei Hosea ist sie von ihrem Manne eingehegt und kann nicht von Ort und Stelle, wie soll sie da erst noch zurückkehren müssen und können? Daher ist v. 9ᵇ ein Einschub, der das Volk im Exil zur Einsicht kommen lässt, dass es in der Heimat besser daran gewesen sei. Damit verliert auch die von Oort und Condamin vorgeschlagene Versetzung von v. 8 und 9 an das Ende hinter v. 15 jeden Grund; denn ohne v. 9ᵇ wird man keine Lust haben, die vorbereitenden Verse v. 8 9 hinter ihre Exposition v. 11–15, am wenigsten hinter den abschliessenden v. 15 zu setzen, und ohnehin gehört die Drohung der Einhegung hinter die Aussage vom Hang den Liebhabern nachzulaufen, während sie nach v. 15 zu spät kommt.

10, die siebente Strophe, nimmt die bereits v. 7 angedeutete falsche Meinung von dem Ursprung der Gaben der Natur auf und bereitet den Boden für die v. 11–15 exponierte Strafe, s. Vorbemerk. zu v. 7ᵇ–15ᵃ. *Und sie, sie weiss nicht, Dass ich es bin, der ihr gegeben Das Getreide, den Most und das Öl Und ihr Silber in Menge geschenkt hat.* Zu *Korn, Most* und *Öl,* den drei hauptsächlichsten Naturprodukten Kanaans, vgl. z. B. Dtn 7 13 11 14 12 17. Mit den drei letzten Worten וְזָהָב עָשׂוּ לַבָּעַל ist im Kontext nichts Rechtes anzufangen. Wellh. und Nowack beanstanden nur die zwei letzten Worte; ihre Gründe sind entscheidend: der Plural עָשׂוּ hat kein Subj., es müsste fem. sing. עָשְׂתָה gelesen werden, und לַבָּעַל, *dem Baal*, ist für Hosea, der den Plural בְּעָלִים gebraucht (s. v. 15), ungewöhnlich. Aber auch וְזָהָב gehört zum Zusatz, denn es klappt sehr unpassend nach, es müsste, wenn ächt, neben כֶּסֶף stehen. Der Glossator wollte, was hier gar nicht passt, als neue Sünde Israels hervorheben, dass das von Jahwe geschenkte Silber und Gold zur Herstellung von Baalsbildern verwendet wurde (vgl. 8 4 Jes 44 17), fügte also hinzu *und Gold, woraus sie den Baal* scil. Bilder desselben *anfertigten.*

11, die achte Strophe: *Darum will ich mein Getreide zu seiner Zeit wiedernehmen Und meinen Most zu seiner Frist Und ihr entziehen meine Wolle*

und meinen Flachs, Womit sie ihre Blösse bedecken sollte. אָשׁוּב וְלָקַחְתִּי bedeutet *wiederkommen, zurückkommen, um zu nehmen* s. GES.-KAUTZSCH[27] § 120e, also: *wieder nehmen.* Die Suff. in בְּעִתּוֹ und בְּמוֹעֲדוֹ beziehen sich je auf das vorangehende Nomen: wenn es die Zeit des Getreides, wenn es die Jahreszeit des Mostes ist. לְכַסּוֹת אֶת־עֶרְוָתָהּ ist nicht vom Verbum הִצַּלְתִּי abhängig, sondern gehört als Qualifikation, als eine Art Relativsatz zu den beiden Substantiven צַמְרִי und פִּשְׁתִּי = Wolle und Flachs *zur Bedeckung ihrer Blösse,* d. i. *womit sie ihre Blösse bedecken sollte.*

12 13, die neunte Strophe: *Und so will ich ihre Scham aufdecken Und keiner wird sie meiner Gewalt entreissen Und ich will all ihrer Wonne ein Ende bereiten, Ihrem Fest, ihrem Neumond und ihrem Sabbat.* וְעַתָּה, *und auf solche Weise* (vgl. auch 5 7 10 3), leitet die Folgen des Entzugs der Mittel zu Nahrung und Kleidung (v. 11) ein: Fehlen Wolle und Flachs, so bleibt ihre Blösse (נַבְלוּת ἅπ. λεγ. = *weibliche Scham*) ungedeckt. לְעֵינֵי מְאַהֲבֶיהָ, *vor den Augen ihrer Liebhaber,* ist eine sehr ungeschickte Einfügung; die Liebhaber sind ja im Grunde in den Augen des Propheten nichts, und wie sie nicht helfen können (v. 12b), so sehen sie auch nicht. Zudem ist die Frau auch eingehegt und vom Verkehr mit ihren Buhlen abgeschnitten. **13** Fehlen weiter Korn, Most und Öl, so hat es mit den fröhlichen Feiertagen ein Ende. חַג ist das Fest mit Festzug und Reigen am Heiligtum, besonders das Herbstfest, das fröhlichste und wichtigste der jährlichen Hauptfeste. Vom *Neumond* und *Sabbat* spricht auch Am 8 5 (s. dort). Man ersieht aus unserer Stelle, wie der alte Kultus einen fröhlichen Charakter hatte und wie Sabbat und Neumond Tage ungezwungener Fröhlichkeit waren; von der späteren Kasteiung (עִנָּה נֶפֶשׁ dem Zwang, den man sich anthun musste) wusste man nichts. Diese Feste gelten Hosea nicht als notwendiger Bestandteil der Jahwereligion; gewiss hat er soweit recht, als die mit dem Ackerbau zusammenhangenden Feste kanaanitischen Ursprungs sind, ob aber alle Feste überhaupt, bleibt die Frage. וְכֹל מוֹעֲדָהּ, *und all ihren Festzeiten,* ist Glosse; soll es die vorangehenden Festtage zusammenfassen, was an sich unnötig erscheint, so ist das einleitende וְ, *und zwar,* prosaisch; soll es dagegen die Aufzählung vermehren, so verrät es den späteren Standpunkt, dem alle in Lev 23 genannten מוֹעֲדִים bekannt sind.

14a, die zehnte Strophe: *Und ich will ihren Weinstock und ihren Feigenbaum verwüsten, Von denen sie gesagt hat: Hurenlohn sind sie mir, Den mir meine Buhlen gegeben.* Weinstock und Feigenbaum werden noch besonders genannt, weil sie gerade als die eigentlichen Gaben des Kulturlandes Kanaan und das Geschenk der Baale galten. Wie alle andere Vegetation veröden auch diese Pflanzungen, und nun hört von selber der fröhliche Kultus auf. Was die Verödung herbeiführt, Dürre oder Krieg, oder beides zusammen, wird nicht gesagt; genug, dass völlige Verwüstung kommt. Für אֶתְנָה, das sich nur hier findet, wird man am besten die gewöhnliche Form אֶתְנַן lesen. An Stelle der Gärten tritt die Wildnis; das besagt

14b, der Anfang der elften Strophe: *Und ich will sie* scil. die Wein- und Feigenbaumgärten *in Wildnis verwandeln, Dass die wilden Tiere darin ihre*

Nahrung finden. Der Rest der Strophe fehlt; LXX bietet noch: *Und die Vögel des Himmels Und das Gewürm der Erde.* Unmöglich ist es nicht, dass wir darin den Rest der Strophe haben; sie würde der folgenden parallel gebaut sein, in den letzten drei Stichen eine Erklärung des ersten geben. Doch kann LXX diese Worte aus v. 20 hier eingetragen haben, um die zwei verloren gegangenen oder unleserlich gewordenen Stichen zu ersetzen.

15ª, die zwölfte Strophe, schliesst zusammenfassend die Strafankündigung ab: *Und ich werde so an ihr die Tage der Baale strafen, Wo sie ihnen opferte Und sich dazu mit Ring und Geschmeide schmückte Und ihren Buhlen nachlief.* Unter den *Tagen der Baale* ist nicht die Zeit, da man den Baalen diente, zu verstehen, sondern bestimmter: die Festtage, die man den Baalen feierte, die Fest- und Feiertage von v. 13. Hosea nennt sie Feste der „Baale“, obschon sie das Volk als Jahwefeste beging, weil sie ihm durch ihr heidnisches Gepräge zu Baalstagen geworden waren und er so Jahwe auf die Stufe der Baalim, der verschiedenen Lokalgottheiten, des Baal von dieser oder jener heiligen Stätte degradiert sah; vgl. zu v. 7ᵇ. Für תַּקְטִיר, den späteren term. techn. für das Darbringen des Räucheropfers, liest man besser mit Nowack das in der alten Zeit gebräuchliche Pi. תְּקַטֵּר, *opfern* = das Opfer verbrennen, vgl. 4 13 11 2 Am 4 5. In וַתַּעַד leitet das ו consec. nicht die wirkliche zeitliche Folge des תְּקַטֵּר, sondern vielmehr die logisch aus der Absicht des Opferns sich ergebenden Veranstaltungen ein, also: sie opferte und schmückte sich dazu mit Ring und Geschmeide. Dass man zum Feste sich schmückte, ist alte Sitte, s. Marti Gesch. der israel. Rel.⁴ S. 32; dass auch die Weiber am Fest sich beteiligten, versteht sich von selbst, vgl. Ex 3 18 21f., kann aber aus unserer Stelle nicht besonders abgeleitet werden, da die Ehebrecherin, um die es sich hier handelt, das gesamte Volk darstellt. Zu dem ἅπ. λεγ. חֶלְיָה, *Geschmeide,* vgl. חֲלִי Prv 25 12, wo auch daneben נֶזֶם genannt ist.

b) 15ᵇ—25 Die Anbahnung und Herstellung einer neuen glücklichen und unverbrüchlichen Verbindung zwischen Jahwe und Israel.

Diese Verse gehen aus einem ganz anderen Ton als v. 4–15ª. Dort spricht der Zorn über die erlebte Untreue, hier der Schmerz der Liebe und die Hoffnung auf die Zukunft; dort wird nur an Strafe gedacht, hier wird Besserung versucht und verheissen; dort ist der Tod der ehebrecherischen Gattin und gänzliche Verödung des Landes das Ende, hier selige Wiedervereinigung und herrlichste Fruchtbarkeit. Dieser Wechsel könnte den entgegengesetzten in der Seele des Propheten ringenden Gefühlen entspringen und der verschiedenen Stimmung Ausdruck geben. Aber diese Annahme ist schon schwer, da die Darlegungen nicht wie schwankende Erwägungen eines entweder — oder lauten, sondern beide Gedankenreihen mit derselben Bestimmtheit als Jahwes Wort gegeben sind. Der Prophet ist doch nicht blos ein Lyriker, der sich von seinen Stimmungen hinreissen lässt. Und an Stelle des entweder — oder ein sowohl — als auch zu setzen, so dass beides vom Propheten verkündet wäre, sowohl dass zunächst schwere Strafe erfolge, als auch dass nachher aber die Uebermacht der Liebe hervorbreche, wird durch sachliche Widersprüche verboten. Denn v. 4–15ª ist von Verwüstung des Landes, wo Israel wohnte, und vom Untergang in demselben die Rede, v. 16f. dagegen spricht von Wegführung in die Wüste und von neuem Einzug in Kanaan. Dieser Widerspruch ist so offenkundig, dass Wellh. sogar es für möglich halten will, „die Versetzung in die Wüste sei nur ein Ausdruck für die gänzliche Desolation des heiligen Landes.“ Diese Möglichkeit ist aber doch

durch הֹלַכְתִּיהָ v. 16 und den verheissenen Einzug in die alte Heimat v. 17 ausgeschlossen (vgl. zu v. 16f.), und die Lösung der Schwierigkeiten bringt allein die Annahme, dass v. 15b–25 eine spätere Hinzufügung sei, die die von Hosea gedrohte Verwüstung auf das Exil deutet und die alte hoseanische Prophetie so vervollständigt, dass die als Exil gedeutete Verödung nicht das Ende ist, wie Hosea verkündigte, sondern als der Durchgangspunkt zu einer herrlichen neuen Periode erscheint. So ergänzen und verbessern v. 15b–25 die später als einseitig und unvollständig empfundene Weissagung Hoseas. Diese Ergänzung weist die besonders seit Hesekiel in der Schilderung des eschatologischen Gemäldes üblichen Züge auf: die Rückkehr ins heilige Land, Glück und Frieden in demselben, ungetrübte Verbindung mit Jahwe und wunderbare Fruchtbarkeit des Landes; einige Züge sind als Gegenbild zu der Drohung v. 4–15a eigenartig formuliert v. 18f. v. 20–25, s. die Erklärung. Der Text hat mannigfach gelitten, besonders in den auf Israel gehenden Suffixen; es wird statt der 2. pers. fem. sing. und der 3. masc. plur. überall die 3. pers. fem. sing. herzustellen sein, vgl. unten die Auslegung.

Zu der hier behandelten Frage der Ächtheit von 2 15b–25 vgl. bes. P. Volz (Die vorexil. Jahweprophetie und der Messias S. 25—29), der allerdings zu weit geht, wenn er im ganzen Capitel nur v. 7 10f. 14 13 15 (19) Hosea belässt; ferner s. K. J. Grimm, Liturgical Appendixes in The O. T. S. 63—67. Nowack, der in seinem Kommentar fast ganz P. Volz zugestimmt hat, nimmt jetzt (Die Zukunftshoffnungen Israels in der assyr. Zeit S. 43) seine Bedenken gegen 2 16f. 20ff. als nicht durchschlagende zurück.

Metrisch sind in v. 15b–25 sieben Vierzeiler zu unterscheiden.

15b—17. Die Heimführung durch die Wüste nach Kanaan. **15b 16,** die erste Strophe: *Und mich hat sie vergessen, ist Jahwes Spruch; Darum siehe ich will sie locken Und sie in die Wüste führen Und ihr zu Herzen reden.* וְאֹתִי שָׁכֵחָה fasst kurz das Resultat, zu dem es mit Israel gekommen ist, zusammen und kennzeichnet seine Situation. Der Ausdruck, der viel milder als das Urteil Hoseas lautet, vgl. v. 4 7 (8 14 13 6, wo er wieder vorkommt, stammt er nicht von Hosea, s. zu diesen Stellen), ist vom Dtn an beliebt. *Gott haben sie vergessen* im Exil, gemeint ist vor allem: seine Macht zu helfen, wie in den Stellen Dtn 6 12 8 11 14 18f. 32 18, s. zu Jes 17 10. Auch נְאֻם יְהוָה gebraucht Hosea nicht; vgl. zu 11 11, wo es allein ausser Cap. 2 vorkommt. **16** Bei der soeben gegebenen Fassung von *Gott vergessen* versteht man die Fortsetzung mit לָכֵן; aber ist es denkbar, dass Hosea, der ganz andre לָכֵן v. 8 11 kennt, so fortfahre? Das kann nur ein Späterer, vgl. die verwandte späte Stelle mit וְלָכֵן Jes 30 18; für die Propheten des 8. Jahrh. ist das „Gott vergessen haben“ ein Grund für Bestrafung und Gericht, aber nicht für die suchende Gnade Gottes, vgl. zu Jes 30 18–26. מְפַתֶּיהָ von פִּתָּה, Pi. *bereden, verlocken, locken,* ist hier im guten Sinne gebraucht, vgl. Jer 20 7, aber auch Ex 22 16; ein solches „Bereden“ ist nötig, da Israel vergessen hat, dass Gott helfen kann; die von Buhl vorgeschlagene Änderung in מְפַתְּחָהּ, *ich werde ihre Fesseln lösen,* ist keine Verbesserung. הַמִּדְבָּר, *die Wüste,* in welche Jahwe sie führt, ist „die Wüste der Völker“ מִדְבַּר הָעַמִּים Hes 20 35 d. i. die syrisch-arabische Wüste, welche die Heimziehenden aus dem Exil passieren müssen, wie einst die aus Ägypten Befreiten. Die Geschichte Israels wiederholt sich: Gott kann noch retten, wie einst aus Ägypten, so jetzt aus dem Exil; wie in der Wüste einst Gott sich Israel kundgab, so wird er jetzt wieder es thun und *ihm zu Herzen reden,* und nachher folgt der Einzug in Kanaan, s. v. 17. Den besten Kommentar zu den beiden letzten Stichen bildet Hes 20 34–38. *Die Wüste* ist

also nicht das Exil, auch nicht das verwüstete Kanaan, aber es ist auch nicht, wie BUDDE erklärt, die Zurückversetzung in das Leben der Wüste als in die einfachen und der ursprünglichen Jahwereligion mehr entsprechenden Verhältnisse der Nomaden damit gemeint, und die *Führung* in die Wüste hat nicht den Zweck der Strafe, sondern der Aufrichtung, des *zu Herzen Redens*, דִּבֶּר עַל לֵב d. h. wie Jes 40 2 Rt 2 13 des Tröstens, des Mut und Hoffnung auf die Zukunft Zusprechens.

17, die zweite Strophe: *Und ich will ihr ihre Weinberge geben Und das Thal Akor zur Pforte der Hoffnung machen Und sie wird dorthin hinaufziehen wie in den Tagen ihrer Jugend Und wie damals, als sie aus Ägypten heraufzog.* Statt des unverständlichen וּמִשָּׁם, das *von dort*, nicht *dort* heisst und seltsam genug als = *von der Wüste aus* (schon die Weinberge in Kanaan zuerteilen) erklärt wird, lies mit OETTLI וְשַׂמְתִּי, wodurch auch die Konstruktion gut verbessert wird, die jetzt וְנָתַתִּי in den beiden ersten Stichen in verschiedener Bedeutung (*geben* und *zu etwas machen*) und mit verschiedenem לְ (= Dativ und = *zu*) voraussetzt; ferner ist mit BUHL עָנְתָה in עָלְתָה zu verbessern, wie das עֲלוֹתָהּ nahelegt und שָׁמָּה fordert, dem ein Verb der Bewegung vorausgehen muss. Übrigens zeigt auch die Unsicherheit, mit der die Übersetzer עָנְתָה gegenüberstehen, abgesehen von der unmöglichen Konstruktion mit שָׁמָּה, dass hier ein Fehler steckt: nach den einen soll עָנְתָה *fügsam sein*, nach den andern *demütig sein* und wieder nach andern *singen* bedeuten, letzteres wegen des einst beim Auszug am Meer gesungenen Liedes Ex 15. Der Sinn ist also der: Israel soll seine *Weinberge* im gelobten Lande wiedererhalten; das *Thal Akor* (vgl. Jos 7 24 26 15 7 Jes 65 10), durch welches einst das Volk von Jericho aus ins Gebirgsland einzog, soll ihm neuerdings zur *Pforte der Hoffnung*, zu einem Thore, durch das es zu herrlichem Glücke gelangt, werden, und dorthin d. h. in das zur Pforte der guten Hoffnung gewordene Thal Akor zieht Israel wieder hinauf. Der erste Stichos wird durch die drei folgenden erklärt. Mit BUDDE פֶּתַח תִּקְוָה nach 2 14 und Hab 3 17 in פֶּרַח תְּאֵנָה, *Feigengarten*, zu ändern empfiehlt sich nicht, weil dies für Thal Akor eine allgemeinere Bedeutung „unfruchtbare Schluchten" voraussetzt und so das Verständnis von שָׁמָּה erschwert, ausserdem auch bereits den erst v. 23–25 ausgeführten Gedanken von der Fruchtbarkeit des Landes in der Zukunft vorwegnimmt. Zu dem Bilde vgl. das Thor der Strafe im Koran Sure 23 79 und das Thor der Weisheit Ps 90 12 (nach WELLH.'s Korrektur וְנָבֹא לְבַב חָכְמָה).

Vgl. zu v. 16f. FR. BUHL in ZATW 1885, 179—181 und K. BUDDE The Nomadic Ideal in the O. T. in The New World Dec. 1895.

18 19 Das völlige Vergessen der Baale; die dritte Strophe. **18** bietet im jetzigen Wortlaut nach allen Seiten hin Bedenken: die Form der Anrede geht nicht an vor v. 19, wo wieder die übliche 3. pers. fem. erscheint; der Inhalt ist so sonderbar, dass er gar kein Vertrauen erweckt. Man hat wirklich mit WELLH. zu fragen, ob Jahwe jemals von den Israeliten mit בַּעְלִי, *mein Gemahl,* angeredet wurde, und ob sie in der That zu ihm אִישִׁי, *mein Mann,* sagen sollten. „Baal" haben die Israeliten allerdings einst Jahwe genannt, aber es sollte ihn nicht als „Gemahl", was es allerdings heissen kann, sondern

als „Herr“, wohl als „Besitzer des Landes“ bezeichnen; vgl. die Namen Ischbaʿal, Meribaʿal. Dieser Gebrauch des in seinem Ursprung auf die bei den Kanaanitern übliche Bezeichnung zurückgehenden Namens war später bei den Israeliten verpönt, weshalb auch die oben angeführten Namen in Ischboschet, Mephiboschet umgeändert wurden. Nicht nur die kleinliche Korrektur des Sprachgebrauchs für „Gemahl“ muss daher intendiert sein, wenn der Vers nicht als Glosse mit Wellh. u. a. ausgeschieden sein will, sondern es muss irgend ein wichtigerer Gedanke sich darin verbergen, der nicht nur den nominellen, sondern den reellen Gegensatz zwischen Jahwe und Baal berührt. Diesem Desiderat kommt LXX ein Stück weit entgegen, da sie für בַּעְלִי Βααλείμ und beidemal für die 2. pers. תִּקְרְאִי die 3. καλέσει bietet, also den Plural בְּעָלִים und zweimal תִּקְרָא gelesen hat; verfolgt man diesen Weg weiter, so liegt es in seiner Konsequenz, mit Duhm noch אִישִׁי in לְאִישָׁהּ (das ל ist zu י[תקרא] geworden, was dann alle andern Verderbnisse im MT nach sich zog) und לִי עוֹד בַּעְלִי in עוֹד לַבְּעָלִים zu verbessern. Jetzt erhält man die gehaltvolle Verheissung: *Und an jenem Tage, ist Jahwes Spruch, ruft sie zu ihrem Mann Und ruft sie nicht mehr zu den Baalen;* in solcher Aussage ist אִישָׁהּ nicht anstössig (vgl. v. 4), und der Sinn ist verständlich: Israel ist jetzt ein andres geworden, es kennt Jahwe und hat kein Verlangen mehr nach den Baalen (vgl. v. 7 14). **19** gibt zu v. 18 nach Form und Inhalt eine gute Fortsetzung: man wird die Namen der Baale nicht mehr in den Mund nehmen. *Und ich entferne die Namen der Baale aus ihrem Munde Und sie sollen nicht mehr mit ihrem Namen erwähnt werden.* Für בִּשְׁמָם, das auf der Linie des MT von v. 18 steht, also nur den Namen בַּעַל nicht mehr erwähnt sehen will, ist בִּשְׁמֹתָם zu lesen vgl. LXX und Sach 13 2. הַבְּעָלִים ist soviel dem Sinne nach wie הָעֲצַבִּים Sach 13 2: Von Götzendienst soll in der messianischen Zeit (בַּיּוֹם הַהוּא v. 18) keine Rede mehr sein.

20 Die Sicherheit und der Frieden des Landes; die vierte Strophe, das Gegenbild von v. 14b. *Und ich schliesse für sie einen Bund Mit dem Wilde des Feldes, Und Bogen und Schwert zerbreche ich Und lasse sie in Sicherheit wohnen.* Für לָהֶם, das die Erinnerung an andre Stellen z. B. Hes 34 25 verschuldet hat, lies לָהּ, ebenso הִשְׁכַּבְתִּיהָ für הִשְׁכַּבְתִּים (LXX תִּיךָ—, mit Angleichung an v. 21), s. die Vorbem. zu v. 15b–25. בַּיּוֹם הַהוּא trifft sicher den Sinn des Autors, möglicherweise aber ist es hier nachträglich eingefügt nach v. 18, wo es allerdings samt נְאֻם־יְהוָה auch entbehrlich ist. Für eingefügt betrachte ich ferner *die Vögel des Himmels* und *das Gewürm des Erdbodens,* deren Schaden ein Späterer ausdrücklich auch ausgeschlossen haben wollte; vielleicht gehört dieser Zusatz zu v. 14b (s. dort). Endlich passt zu אֶשְׁבּוֹר weder das Obj. וּמִלְחָמָה noch die Näherbestimmung מִן־הָאָרֶץ, beides sind Glossen zur Verdeutlichung der ohnehin verständlichen Aussage, vielleicht hervorgerufen durch Lev 26 6 Hes 34 25 Ps 76 4; sonst müsste man auch hier, wie Hes 34 25 Ps 76 4, אַשְׁבִּית lesen. Die Grundstelle zu v. 20 ist Lev 26 6, wo alle Gedanken sich eben so wie hier neben einander finden; im Einzelnen vgl. für die Sicherheit vor den wilden Tieren Hes 34 25 28 Jes 11 6–9 35 9, für das Aufhören des Kriegs Jes 9 4 2 4 Sach 9 10 Ps 46 10 76 4, alles keine vorexilischen Stellen.

21 22 Die feierliche Verlobung Jahwes mit Israel zu einem ewigen Bunde; die fünfte Strophe. Dass wieder wie in v. 18 Israel angeredet ist, kann auch hier nur auf Textverderbnis beruhen, und die Ursache derselben lässt sich hier noch erkennen. Am Schluss von v. 22 ist zunächst durch Versehen aus וּבְדַעַת אֶת־יהוה geworden וְיָדַעַתְּ אֶת־י״ (s. zu v. 22) und diese unrichtig eingedrungene 2. pers. hat die Änderung der vorangehenden Suff. der 3. pers. fem. sing. in die 2. pers. fem. sing. nach sich gezogen (in LXX selbst in v. 20b); es ist also überall in v. 21f. וְאֵרַשְׂתִּיהָ für ־תִּיךְ— zu lesen und dasselbe samt לִי mit Duhm ein viertes Mal statt des blossen ו vor בְּחֶסֶד zu wiederholen. *Und ich verlobe sie mir auf ewige Zeiten Und ich verlobe sie mir mit Recht und Gerechtigkeit Und ich verlobe sie mir mit Liebe und Erbarmen Und ich verlobe sie mir mit Treue und Erkenntnis Jahwes.* Dass diesmal die Verlobung *auf ewige Zeiten* לְעוֹלָם erfolgen soll, zeigt, dass die erste Verbindung gelöst worden ist, scil. durch das Exil, das also auch hier vorausgesetzt ist. Zu der Verheissung der neuen unverbrüchlichen Verbindung vgl. Hes 16 60, bes. aber Jes 54 8–10 Jer 31 35–37. בְּצֶדֶק וּבְמִשְׁפָּט u. s. w. geschieht die Verlobung, d. h. *Recht und Gerechtigkeit, Liebe und Erbarmen, Treue und Jahweerkenntnis* bilden das Band, welches Jahwe und Israel vereinigt; dass damit nicht nur einseitig Leistungen Gottes gemeint sind, zeigt die *Jahweerkenntnis,* die doch Israels Eigentum sein wird. Aber man hat zu bedenken, dass auch da, wo es sich um Israels Leistungen handelt, alles Gottes Schenkung ist, und dass besonders die Gotteserkenntnis hiervon keine Ausnahme macht, da sie auf Gottes Kundgebung beruht vgl. zu v. 16 und s. Jer 31 33f. דַּעַת אֶת־יְהוָה hat hier einen etwas andern Sinn als bei Hosea, s. zu 4 1; hier meint es die Erkenntnis, die Israel gewinnt infolge der Thaten Gottes, all der Fürsorge, die Jahwe ihm zu teil werden lässt, vgl. Ex 6 7 u. öfters. So läuft am Ende alles auf Gottes Gabe und Thun hinaus: er verlobt sich Israel *nach Recht und Gerechtigkeit,* welche befolgt werden, da Israel eine solche Stellung zukommt vgl. Jes 1 27 61 8, *in der Liebe und dem Erbarmen,* die er zu Israel besitzt vgl. zu Jes 42 14 und 43 1–7, *in der Treue*, die er ihm in der Erfüllung der Verheissungen bezeigt vgl. Dtn 32 4 Ps 33 4f. 89 34, und *in Gotteserkenntnis*, die er eben durch solche treue Fürsorge für Israel bewirkt. Da Jahwe spricht, ist אֶת־יְהוָה für אֹתִי (vgl. Jer 9 5) nicht sehr gut, aber gleichwohl zu behalten, wie בַּיהוָה in 1 7. Dagegen erfordert der Parallelismus statt des Verbums וְיָדַעַתְּ ein Substantivum, also וּבְדַעַת; das Verbum ist auch inhaltlich nicht passend, denn nicht dann erst soll Israel Jahwe kennen lernen, es kennt ihn ja jetzt schon von der Führung in die Wüste her v. 16 und macht von da bis in alle Ewigkeit die Erfahrung seiner Güte und Liebe. Auch in dieser Verheissung einer ewigen herrlichen Vereinigung zeigt sich der späte Ursprung von v. 15b–25, die oben angeführten Parallelstellen stammen nicht aus vorexilischer Zeit.

23–25 Die grosse Fruchtbarkeit und der reiche Segen im Lande. **23**f., die sechste Strophe, schildert die völlige Harmonie, die dann zwischen den physischen und geistigen Sphären herrschen wird; die Natur entspricht den Wünschen Jizreʿels, weil Jahwe in seiner Liebe zu seinem

Volk mit diesen übereinstimmt; alle erfüllt der eine Wunsch, Jizre'el zu segnen. *Dann werde ich dem Himmel willfahren Und er wird der Erde willfahren Und die Erde wird dem Korn, Most und Öl willfahren Und sie* (d. h. diese) *werden Jisre'el willfahren!* Jahwe entscheidet in oberster Instanz; er hat die Naturordnung durch sein Veto stille gestellt (v. 11–14), gibt er sein Placet, so können Himmel und Erde ihre Segnungen entfalten, vgl. die ähnliche Vorstellung Jes 45 8. In LXX fehlt das erste אֶעֱנֶה; wahrscheinlich ist, wie in v. 18, auch בַּיּוֹם הַהוּא und נְאֻם־יְהוָה oder doch das letztere spätere Zuthat. Das Verb עָנָה bedeutet hier *erhören, dem Wunsche jemands willfahren* mit dem direkten Obj. der Person, vgl. Koh 10 19 mit dem Obj. der Sache = *gewähren.* Die von Duhm (s. zu Jer 14 22) vorgeschlagene Bedeutung *besprechen (incantare)* lässt sich nicht belegen und passt zum vierten Stichos (v. 24b) nicht mehr. Denn *Jisre'el* ist wie 1 4 der Repräsentant Israels, wenn es auch hier in anderer Bedeutung als dort gefasst wird, nämlich = der den *Gott sät,* das neue Israel der messianischen Zeit, vgl. v. 2 und bes. וּזְרַעְתִּיהָ v. 25. Die neue Fassung spricht nur für verschiedenen Ursprung der beiden Stellen. Zu der Fruchtbarkeit der messianischen Zeit vgl. Jo 4 18 Am 9 13.

25, die siebente Strophe: *Und ich werde sie mir fruchtbar werden lassen im Lande Und werde Lo-Ruchama Liebe erweisen, Und ich werde zu Lo-'Ammi sagen: mein Volk bist du, Und er wird sagen: mein Gott.* Es handelt sich hier nicht um ein „Einsäen im Lande", aus dem Exil und der Wüste ist „sie" längst nach Kanaan heimgekehrt vgl. v. 16 f.; v. 25 redet von der Mehrung ihrer Angehörigen, ihrer Kinder in Palästina d. h. des im Lande angesiedelten neuen Volkes. Wenn Palästina fruchtbar ist (v. 23 f.), kann es eine Fülle von Bewohnern ernähren; daran soll es nicht fehlen: Jahwe *lässt sie fruchtbar werden im Lande;* das Bild von der Frau für das Volk in seiner Gesamtheit ist bis zu Ende festgehalten, die Änderung in וּזְרַעְתִּיהוּ für ־תִּיהָ— mit Beziehung des ־הוּ— auf יִזְרְעֶאל (so Wellh., Guthe u. a.) ist durchaus verfehlt. Die Nation wird fruchtbar sein im Lande, vgl. die genaue Parallele Jer 31 27; לִי *mir,* nicht den Baalim, den Götzen, werden ihre Glieder gedeihen, als זֶרַע אֱלֹהִים, *Gotteskinder* vgl. Mal 2 15, nicht als יַלְדֵי זְנוּנִים 1 2 (2 6) vgl. Jes 57 4. So werden die Israeliten rechte *Jisre'eliten,* d. h. von Gott gesät, Gotteskinder; sie, die vorher „Ungeliebt", Lo-Ruchama, oder „Nicht-mein-Volk", Lo-'Ammi, hiessen, werden nun Gottes Liebe reichlich erfahren und sein Volk heissen, aber nun auch Jahwe als ihren Gott anerkennen. Mit diesem Ausblick auf die Mehrung der Volksmenge, welche den Späteren so wichtig ist vgl. 2 1 Jer 31 27 33 22, und der Umdeutung der Namen, die Israel in Cap. 1 gegeben sind, in glückverheissende Benennungen schliesst das trostreiche Gegenbild zu der Gerichtsverkündigung Hoseas v. 4–15a ab. 2 1–3 ist nicht, wie man schon wollte, eine Fortsetzung, sondern eine kürzere Parallele dazu, s. oben zu v. 1–3, aber ohne Zweifel später als 2 15b–25 entstanden, da sein יוֹם יִזְרְעֶאל das יִזְרְעֶאל und וּזְרַעְתִּיהָ v. 24 f., sein רֻחָמָה und עַמִּי die Verheissung v. 25 deutlich voraussetzt und auch die Gedanken von v. 1 auf v. 25 beruhen. Mit solch einem Schlusse, wie ihn v. 15b–25 bietet, konnte sich das spätere Judentum über Hoseas Unheilspredigt trösten.

3. Eine zweite Heirat des Propheten, um Israels Verhältnis zu Jahwe darzustellen. Cap. 3.

Dieser neue erzählende Abschnitt Cap. 3 berichtet, wie Hosea auf Befehl Jahwes eine zweite Heirat eingeht; wir lassen vor der Hand die Frage unentschieden, ob mit der ihm untreu gewordenen Gomer bat Diblajim oder mit einer andern Person ähnlichen Charakters. Für geraume Zeit hält der Prophet die Geheiratete in strenger Klausur, weil Israel lange Zeit im Exil verweilen muss, bis es endlich heimkehren und Jahwes Güte erfahren darf.

Der Inhalt dieser Erzählung schliesst die Möglichkeit aus, Cap. 3 als gerade Fortsetzung von Cap. 2 zu betrachten. Cap. 3 ist ja vielmehr zum grossen Teile nur eine knappe Wiederholung der Gedanken von Cap. 2. Daher hat man schon vermutet, Cap. 3 solle in der Erzählung das nachbringen, was in den Erlebnissen des Propheten den in Cap. 2 bereits zu weit verfolgten Schicksalen Israels entspreche, oder man hat angenommen, Cap. 3 habe seinen richtigen Platz hinter Cap. 1 und sei von da durch die Einschiebung von Cap. 2 weggedrängt worden. Jedoch auch als Fortsetzung von Cap. 1 lässt sich Cap. 3 nicht verstehen. Meint Cap. 3 dieselbe Frau des Propheten, wie Cap. 1, so müsste doch gesagt sein, dass mittlerweile Gomer den Propheten verlassen habe oder von ihm verstossen und die Frau eines anderen Mannes geworden sei, von welcher Zwischengeschichte aber nichts zu lesen steht (über den missglückten Versuch, einen Rest davon in 2 3 zu finden s. zu 2 3). Meint Cap. 3 eine andere Frau, so wird man hier nun fragen dürfen, warum der unglückliche Prophet noch einmal die gleiche schlimme Erfahrung machen musste und zwar zu keinem andern Zweck als beim ersten Mal, nämlich damit Israels Untreue gegen Jahwe dargestellt werde. Auch wenn man, wofür aber hier der Wortlaut nicht spricht, wieder in der Darstellung das nachträgliche Verständnis eines unglücklichen Erlebnisses sehen wollte (s. oben zu Cap. 1 S. 14f.), so wäre doch irgendwie die Andeutung eines Grundes für die Wiederholung zu erwarten.

Die Isoliertheit von Cap. 3 bekundet sich bei näherem Zusehen noch in manchen Eigentümlichkeiten desselben, auf die Volz (ZwTh 1898, 328—332) hingewiesen hat. 1) Von Hosea ist nicht, wie in Cap. 1, in der 3., sondern in der 1. Person geredet, vgl. אֵלַי v. 1, וָאֶכְּרֶהָ v. 2, וָאֹמַר und אֲנִי v. 3. 2) In Cap. 1 ist das Erlebnis das Wichtige, Gomer und die Kinder sind Omina zum Verständnis von Gegenwart und Zukunft; in Cap. 3 liegt der Nachdruck auf der Darstellung der Geschicke Israels und die Erzählung erscheint diesen erst nachgebildet, vgl. das כְּ in אֱהַב כְּאַהֲבַת יַהְוֶה v. 1 und das doppelte יָמִים רַבִּים v. 3f., das im Grunde doch nur für Israel passt. Damit hängt es zusammen, dass hier kein Name für die אִשָּׁה, sei es nun Gomer oder eine andre, erscheint. Zu der Detailmalerei v. 2 s. die Erklärung. 3) Die Darstellung ist nicht sorgfältig, wie dies öfters in sekundären Stücken der Fall ist s. zu 1 7 2 22. So steht in der Rede Jahwes v. 1 אַהֲבַת יְהוָה statt אַהֲבָתִי und sieht v. 4 im Zusammenhang mit v. 3 aus wie Rede des Propheten an sein Weib. 4) Die Aussage 3 1, dass die Israeliten sich den אֱלֹהִים אֲחֵרִים zuwandten, steht mit dem Urteil Hoseas im Widerspruch, für den die Baʿalim keine anderen Götter, sondern kanaanistische Jahwebilder, ferner nur Holz oder Stein, also auch keine Götter sind. Übrigens ist der ausserordentlich häufig gebrauchte Ausdruck mit Ausnahme ganz weniger Stellen (vgl. Ex 20 3 23 13) nur in Dtn und Jer und in deuteronomistischen oder sonst von Dtn abhängigen Stücken zu finden; vgl. bes. Jer 7 18 und s. unten zu 3 1. 5) Wenn 3 1 das Objekt der Liebe Jahwes בְּנֵי יִשְׂרָאֵל, die einzelnen Israeliten, sind, so erscheint das Bild völlig verblasst, das in Cap. 1 und 2 festgehalten ist und Jahwe das Land resp. das gesamte Volk gegenüberstellt. Vgl. zu בְּנֵי יִשְׂרָאֵל noch unten S. 34.

Somit ergiebt sich, dass Cap. 3 nicht nur isoliert dasteht, sondern auch nicht von Hosea herrührt. Die Frage, ob Cap. 3 von einer zweiten Frau des Propheten rede oder nicht, ist daher ganz allein nach den Daten des Capitels zu lösen, ohne dass man sich durch Rücksichten auf Cap. 1 und 2 leiten lässt. Und diese Daten sprechen unzweifelhaft dafür, dass Jahwe dem Propheten aufgetragen hat, nicht die schon früher von ihm

geheiratete Frau noch einmal zu heiraten, sondern eine zweite Heirat mit einer anderen einzugehen, sei es dass die früher Geheiratete gestorben oder noch am Leben, vielleicht noch seine Frau ist. Nur dieses Verständnis wird der Artikellosigkeit von אִשָּׁה, *eine Frau*, gerecht und thut dem וָאֶכְּרֶהָ v. 2, das doch natürlicher von dem Brautkauf, als von dem Loskauf aus fremder Gewalt oder gar aus Sklaverei steht, keine Gewalt an. Handelt es sich bei der Heirat von Cap. 3 um die Heirat einer andern Frau als Gomer, so wird sich nun auch der Sinn des ganzen Capitels feststellen lassen. Volz hat sich begnügt, Cap. 3 als allegorische Erzählung zu fassen, die der Geschichte von Cap. 1 beigegeben sei, und zwar in einer Zeit, „da in Israel der Wunsch oder die Überzeugung von Jahwes neuerwachter Liebe rege geworden war". Aber so spielt doch wieder der dem Wortlaut widersprechende Gedanke herein, als ob es sich um eine Wiederverheiratung mit Gomer handle. Die Erzählung, die in der That Allegorie und nicht Geschichte sein will, wurde vielmehr eingefügt zum Zwecke, das Schicksal Nordisraels darzustellen; denn der, welcher Cap. 3 einfügte, fasste, ohne sich an 1 4f. zu stossen, Cap. 1 und 2 als Darstellung der Geschichte Judas, und zu dieser Beigabe von Cap. 3 veranlasste ihn die Allegorie Hesekiels von den beiden Frauen Ohola = Samarien und Oholiba = Jerusalem (Hes 23). בְּנֵי יִשְׂרָאֵל v. 1 ist im engern Sinn von Nordisrael zu verstehen (wie 2 2), und jetzt bekommt auch das וּבִקְשׁוּ אֵת דָּוִד מַלְכָּם v. 5 einen prägnanten Sinn. Nach dem Interpolator von Cap. 3 hatte somit der Prophet zwei Frauen nebeneinander (vgl. Dtn 21 15): Gomer—Juda und אִשָּׁה— Israel. Cap. 1 (vom Interpolator als Allegorie aufgefasst) und Cap. 2 stellen das Geschick Judas, Cap. 3 dasjenige Israels dar. Cap. 3 steht am richtigen Orte, denn es will die Israel betreffende Parallele zu Cap. 1 und 2 geben; es ist weder Fortsetzung von Cap. 1 noch von Cap. 2, sondern das Seitenstück zu 1 2–9 2 4–25 (wohl zu merken: 2 15ᵇ–25 inbegriffen), also später als der unter allen Umständen schon nachexilische Anhang 2 15ᵇ–25. Vielleicht geht auf den Interpolator von Cap. 3 auch die Überschrift 1 2ᵃ zurück. Interessant ist, dass bereits Hieronymus ähnlich die beiden Frauen deutet, nur ist ihm umgekehrt Gomer das Nordreich und das andere Weib das Südreich (s. Riedel Alttest. Untersuchungen S. 1—4).

1 Zu der 1. Person אֵלַי, in der hier, wie im ganzen Capitel, vom Propheten gesprochen wird, vgl. in den Vorbemerkungen. עוֹד darf nicht mit וַיֹּאמֶר verbunden werden, sondern gehört zum folgenden Imperativ לֵךְ vgl. Sach 1 17 11 15; besonders die letztere Stelle ist instruktiv, sie zeigt, dass wir zu übersetzen haben: *Geh noch ein Weib lieben!* In der asyndetischen Zusammenstellung der beiden Imperative לֵךְ אֱהַב giebt der zweite den Zweck des ersten an, vgl. 1 2 לֵךְ קַח. *Lieben*, nicht *heiraten* ist hier gesagt mit Rücksicht auf Jahwe, dessen Liebe der Prophet in seinem Thun darstellen soll, vgl. כְּאַהֲבַת יְהוָה v. 1ᵇ. אִשָּׁה ist unbestimmt = *ein Weib*; wäre ein schon genanntes und bekanntes, also Gomer, gemeint, so müsste הָאִשָּׁה, *das Weib*, stehen. Die Determination kann nicht durch die folgende Qualifikation ersetzt werden; diese besagt nur, was für ein Weib er noch heiraten soll. Es soll אֲהֻבַת רֵעַ und מְנָאָפֶת sein; das zweite bedeutet *ehebrecherisch*, das erste *geliebt von einem andern*. LXX bietet dafür: ἀγαπῶσαν πονηρά, liest also אֹהֶבֶת רַע, was soweit es אֹהֶבֶת betrifft, zu billigen ist; also lese man אֹהֶבֶת רֵעַ = *liebend einen andern*, was allein den parallelen aktiven Partic. פֹּנִים und אֹהֲבֵי (v. 1ᵇ) entspricht; „אֲהֻבַת ist Korrektur, um Israel zu schonen" (Volz). Zu יְהוָה in Jahwes Rede, zu בְּנֵי יִשְׂרָאֵל, = die Israeliten im engern Sinn, und zu dem deuteronomistischen Ausdruck אֱלֹהִים אֲחֵרִים vgl. Vorbemerkungen. אֹהֲבֵי ist dem Parallelismus entsprechend Fortsetzung zu פֹּנִים, nicht zu אֲחֵרִים; die Israeliten, nicht „die andern Götter", sind hier die *Liebhaber von Traubenkuchen* geheissen (vgl.

zu dieser Charakterisierung auch noch zu v. 2 am Ende). Die *Traubenkuchen* d. h. Weinbeerkuchen spielten offenbar im Kult der „andern Götter" eine wichtige Rolle; am Feste und beim Opfer mochte man sie den Göttern darbringen, vor allem aber selbst geniessen. Zu den zu Jes 16 7 (s. dort) angeführten Beispielen für die weite in Heidentum, Judentum und Christentum nachweisbare Verbreitung dieser kultischen Festspeise, die in ihrem Ursprung auf den Kultus eines Weinbau treibenden Volkes zurückgehen wird, sei hier noch hinzugefügt, dass auch Jer 7 18 Kuchen im Kult der anderen Götter erwähnt sind und dass die Kollyridianerinnen den Brauch, den sie als heidnische Araberinnen zu Ehren der Göttin Uzza übten, als Christinnen auf Maria übertrugen und ihr die κολλυρίδες, Kuchen, opferten, s. WELLH. Arab. Heident.[1] S. 38. Vgl. auch den Früchtenbrei חרוסת, eine Mischung von Rosinen, Zimmt und Nüssen, beim heutigen Passa. Zu der Etymologie von אֲשִׁישָׁה = etwas Kompaktes, Festes (von אשש „feststampfen" = assyr. *uššušu*) vgl. RIEDEL Alttest. Untersuch. 15f. 2 Die Ausführung des Auftrags. וָאֶכְּרֶהָ, von כָּרָה, *kaufen* (vgl. Dtn 2 6), mit einem Dagesch in כ zum Schutze des כ vor ר (vgl. GES.-KAUTZSCH[27] § 20h und KÖNIG Lehrgeb. I S. 545), besagt, dass der Prophet den üblichen מֹהַר, Kaufpreis, erlegte und damit die Frau erwarb, s. BENZINGER Archäol. S. 142. Das Suff. הָ geht auf die in v. 1 näher qualifizierte אִשָּׁה, kann aber nicht beweisen, dass אִשָּׁה in v. 1 bereits von einem bestimmten Weibe verstanden werden müsse. וָאֶכְּרֶהָ ist zu übersetzen: *Da kaufte ich eine* resp. *eine solche*; das Suffix hätte doch auch in v. 1 die אִשָּׁה nicht bestimmt, wenn dort ausführlicher gesagt wäre: liebe eine ehebrecherische אִשָּׁה und heirate sie! vgl. das auf ein indeterminiertes Nomen bezügliche Suff. Jes 5 1f. Gegen die Fassung der unbestimmten אִשָּׁה als der früheren Gattin des Propheten, ist noch nebenbei zu erwähnen, dass das Gesetz (Dtn 24 1-4 Jer 3 1) die Wiederverheiratung mit der eigenen entlassenen Frau, wenn sie inzwischen einen andern geheiratet hat, geradezu verbietet; dass dies Verbot eine Neuerung gegen die alte Sitte sei, ist aus II Sam 3 14 nicht zu beweisen, da David dort einfach auf seinem durch gesetzlichen Brautkauf erworbenen Rechte besteht (s. dort). Zudem ist von Entlassung der Gomer durch Hosea nichts berichtet, dann aber weiss man nicht, was der Kauf bedeuten soll; denn der angenommene Loskauf aus Sklaverei, von der nichts bekannt ist, hängt geradeso in der Luft, wie die Meinung RIEDELS, es handle sich um die Miete (das soll כָּרָה heissen), d. h. um die Aussetzung eines reichlichen Jahresunterhaltes für die aus dem Hause entwichene, aber wieder zurückgeholte Gomer. Allen diesen Schwierigkeiten entgeht man, wenn man dem einfachen Wortlaut nachgiebt, der von der Heirat einer andern, einer zweiten Frau spricht. Der Kaufpreis besteht in *fünfzehn Silberschekel*, d. i. ungefähr 45 frs. oder 36 Mark, und *einem Chomer Gerste und einem Letek Gerste,* d. i. 546, 6 l, also beinahe 5 1/2 Hektoliter Gerste. Das Chomer ist nämlich dasselbe Mass wie Kor = 364, 4 l (vgl. Hes 45 11 14) und Letek, das nur hier im AT vorkommt, wird von der jüdischen Tradition als 1/2 Chomer bestimmt. Der Geldwert dieses Quantums Gerste lässt sich nach II Reg 7 1 16 18 annähernd bestimmen. Elisa sagt dort, nach der Aufhebung der Belagerung von Samarien solle man für einen Schekel

(c. 3 frs.) 2 Sea Gerste bekommen. Da $1^1/_2$ Chomer = 45 Sea sind (vgl. BENZINGER Archäol. 184), besassen sie also den Wert von ungefähr $67^1/_2$ frs. oder 54 Mark. Doch scheint Elisa keinen übermässig billigen, sondern einen über der normalen Höhe stehenden Preis zu nennen (s. zu II Reg 7 1), so dass man in gewöhnlichen Zeiten für einen Schekel wohl 3 Sea Gerste bekommen mochte und die $1^1/_2$ Chomer somit nur einen Wert von 45 frs. resp. 36 Mark repräsentieren mochten. Die eine Hälfte wäre dann in Geld und die andre in Naturalien erlegt worden, und der ganze Kaufpreis beliefe sich dann auf die Summe von 30 Schekel = 90 frs., resp. 72 Mark, was nach Ex 21 32 genau dem Werte eines Sklaven entspricht, aber bei der Heirat einer solchen Person nicht auffallen kann. Wenn LXX an Stelle des לֶתֶךְ שְׂעֹרִים νέβελ οἴνου, *einen Schlauch Wein*, bietet, so ist anzunehmen, dass sie das sonst erst in der Mischna vorkommende Mass לֶתֶךְ nicht kannte und eine andere Naturalgabe einsetzte, die vielleicht nach der ihr bekannten Sitte beim Brautkauf üblich war. Die „Detailmalerei" in diesem Vers kann nicht für die Auffassung der Erzählung als Geschichte ins Feld geführt werden, da es sich dabei nicht um die Schilderung eines einzig-artigen Ereignisses, sondern der sich öfters wiederholenden Gebräuche beim Brautkauf handelt. Ebenso verhält es sich mit der Angabe v. 1, dass die Israeliten Weinbeerkuchen lieben. **3** zeigt, wie wenig dem Erzähler auf die Geschichte dieser zweiten Ehe ankommt; denn hier giebt er die letzte Nachricht über dieselbe, um dann zu der ihm allein wichtigen Bedeutung überzugehen v. 4f. So wenig liegt ihm die Erzählung am Herzen, dass er sie nicht zu Ende führt und uns nicht sagt, was der Gatte mit der Gattin nach der langen Klausur, in die er sie versetzt, angefangen hat, und dass er in der Eile, die er hat, auf die Geschicke Israels überzugehen, jede Angabe vergisst, an wen v. 4f. gesprochen sind, die eben deshalb noch an die neue Gattin gerichtet erscheinen. Die Erzählung ist der Geschichte Israels nachgebildet, also Allegorie. Der Nachbildung von v. 4 gehört auch das יָמִים רַבִּים an, sowie die ganze Massregelung, welche die Gattin erfährt. תֵּשְׁבִי לִי, *du sollst mir* d. h. als mir gehörend, als mein Eigentum *bleiben*; יָשַׁב hat wie v. 4 die allgemeine Bedeutung *bleiben*, das „Wie?" erklärt das Folgende, das „Wo?" versteht sich von selbst. Da wo sie ist oder wo der Gatte sie hinführt, soll die Gattin ihm bleiben ohne jeden (sowohl illegitimen als auch legitimen) Verkehr mit Männern. וְגַם־אֲנִי אֵלָיִךְ kann nur das vorangehende וְלֹא תִהְיִי לְאִישׁ erklären wollen: *(und ohne legitimen Verkehr mit einem Manne zu haben,) da auch ich zu dir* . . . . ., ist aber nicht vollständig erhalten. Denn es kann nicht heissen: „so will auch ich mich gegen dich verhalten" (G. A. SMITH), noch: „gleichwohl bleibe ich dir gut" (EWALD). Die Konjektur, אֵלֵךְ für אֵלַיִךְ (LINDER StK 1860, 739f.), genügt nicht, da dies nicht: „ich ziehe weg" heissen kann, wenn nicht מִמֵּךְ dabei steht; die Vermutung von OETTLI, אֲנִי sei als Impera. zu fassen und וְגַם אֲנִי לָךְ = „und auch seufze einmal!" oder אֵלַי = „und auch seufze nach mir!" zu lesen, ist höchst unwahrscheinlich. Eine direkte Aussage wird erwartet, dass auch der Prophet mit seiner Gattin keinen Verkehr haben werde. Dieser Erwartung wird die Ergänzung von לֹא אָבוֹא *(da auch ich zu dir) nicht eingehen werde* gerecht, welche ABEN ESRA und KIMCHI

für den Sinn empfehlen, Wellh. und Stade (ZATW 1903, 161—163) einfach vor אֵלַיִךְ in den Text aufnehmen. Aber der Ausfall der beiden Worte erklärt sich nicht leicht, auch wenn man mit Meinhold לֹא אֵלֵךְ für לֹא אָבוֹא einsetzt, und ihre Aufnahme in den Text präjudiziert für die Zeit nach der Klausur in unangenehmer Weise ein Kommen des Gatten zur Gattin, während die Deutung v. 5 umgekehrt von einem Suchen Jahwes von Seiten der Israeliten und einem Kommen dieser zu ihm spricht. Darum wird die Konjektur von Steiner, gegen die sich diese beiden Bedenken nicht erheben, dass אֵינֶנִּי nach אֲנִי ausgefallen sei, auf dem richtigeren Wege sein, nur dass man dieses אֵינֶנִּי nicht nach, sondern statt אֲנִי und wohl auch לָךְ für אֵלַיִךְ zu lesen hat: *da auch ich nicht existiere für dich.* Dass nach diesen „ehe“losen יָמִים רַבִּים der Gattin eine glücklichere neue Zeit beschieden ist, ist aus der Deutung v. 4 f. zu erschliessen. 4 Die Gattin, die einen andern liebt (v. 1), wird mit strenger Klausur bestraft, die Israeliten, die andern Göttern nachhängen (v. 1), werden ebenso damit bestraft, dass ihnen der Verkehr mit diesen unmöglich gemacht wird. Die Israeliten haben sich in ihrer Abneigung von Jahwe, das ist der Gedanke, von Juda getrennt, eigene Könige und Fürsten gesetzt und andern Göttern gedient. Der mit dem Fall Samariens und der Exilierung 721 v. Chr. beginnende Entzug dieser nichtdavidischen Könige und dieses Dienstes der anderen Götter, die sie lieben, ist die Strafe. Hosea urteilt über die israelitischen Könige anders, als dieses 3. Cap., s. zu 7 3–7 8 4. ***Ohne König und ohne Fürst*** ist nicht auszuscheiden, auch v. 5 erwartet mit der Rückkehr zu Jahwe zugleich die Restauration des davidischen Reiches, und dem Verf. von Cap. 3 wie allen Späteren gilt die Errichtung des nordisraelitischen Königreichs als religiöse Sünde. Die Aufzählung ***ohne Opfer und ohne Malstein und ohne Ephod und Teraphim*** nennt einige Specimina des israelitischen Kultus, die dem Verf. als zum Kultus der andern Götter gehörend gelten und auch ihm als einem Späteren noch sehr gut bekannt sein konnten, vgl. für תְּרָפִים Hes 21 21 Sach 10 2. Der ***Malstein,*** die ***Maṣṣebe,*** ist das wichtige Kennzeichen der heiligen Stätte, darum hier sachgemäss mit ***Opfer*** kombiniert (vgl. Marti Gesch. der isr. Rel.[4] S. 27 f.). ***Ephod*** und ***Teraphim*** sind nach der gewöhnlichen Ansicht aus wertvollerem und weniger wertvollem Stoff (Metall oder Holz) hergestellte Gottesbilder (vgl. ebendort S. 28—30); aber nach der gründlichen Untersuchung von Theodore C. Foote (The Ephod: its Form and Use, Baltimore 1902) ist אֵפוֹד eher ***eine Tasche,*** d. h. ein Instrument zur Wahrsagung, eine κληρωτρίς, und die תְּרָפִים sind die dazu notwendigen ***Lose,*** vielleicht Gottesbildchen (?). Ihr Ursprung reicht in die älteste Zeit zurück; im Kult auf den „Höhen“ fehlten sie nicht und dienten zum Wahrsagen und Orakelspenden. Nach dem Dtn und Hesekiel galten aber diese Höhenheiligtümer als Kultstätten „anderer Götter“; ebenso denkt unser Verfasser, er kündigt also in v. 4 nicht das Aufhören des Verkehrs zwischen Jahwe und Israel an. Das wäre den Israeliten, die sich der Autor gar nicht mehr als Jahwediener vorstellt, keine Strafe und nicht unerwünscht gewesen. Was sie als Strafe empfanden, war die Unmöglichkeit des Verkehrs mit den „andern Göttern“, denen sie in Kanaan dienten, war, dass sie im Exil diesen Göttern

nicht opfern noch von ihnen Orakel erhalten konnten. Erst nach und nach erwacht in ihnen das Verlangen, zu Jahwe zurückzukehren; die Strafe hilft ihnen zur Selbstbesinnung. 5 Die einstige Heimkehr der Israeliten aus dem Exil zu ihrem Gott und dem legitimen „davidischen" Herrscherhause. Wie Jahwe ihr Gott ist, den sie im Götzendienst verliessen, so ist David ihr König, von dem sie einst abfielen. Mit der Rückkehr zu Jahwe zugleich erfolgt Rückkehr zu David, denn sie vereinigen sich mit den Judäern (vgl. 2 2 und s. auch Am 9 11). „David" ist der ideale König der Zukunft, der Messias aus davidischem Geschlecht, vgl. Jer 30 9 Hes 34 23f. 37 24f. Zu וּפָחֲדוּ אֶל־, = *mit vor freudiger Aufregung bebendem Herzen zu Jahwe eilen,* vgl. Jer 33 9 Jes 60 5, ferner פָּחַד in der ebenfalls späten Stelle Hos 11 11. Zu אֶל־טוּבוֹ vgl. Jer 31 11–13 und alle die Stellen, welche von der künftigen Segnung Palästinas sprechen, s. z. B. 2 23f. Am 9 13. בְּאַחֲרִית הַיָּמִים, *am Ende der Tage,* d. h. wenn einst die messianische Endzeit anbricht (s. zu Jes 2 2), gehört zu טוּבוֹ: *dem Glück,* womit Jahwe *in der herrlichen Endzeit* Palästina segnet; mittelbar wird natürlich dadurch auch die Zeit der Heimkehr bestimmt. Bei dieser herrlichen Güte Jahwes ist es mit der Neigung der Israeliten zu andern Göttern und ihrer Liebhaberei für Weinbeerkuchen vorbei, jetzt suchen sie Jahwe und eilen vor Freude bebend ihm und ihrem Glücke zu.

4. Das Fehlen der Gotteserkenntnis ist das Unglück der Israeliten 4 1–19.

Eine Eigentümlichkeit dieses Kapitels, dessen Text namentlich am Ende in ausserordentlich versehrtem Zustande überliefert ist, besteht in dem Personenwechsel: v. 1 werden die Israeliten zum Hören des Jahwewortes aufgefordert, das zunächst in der dritten Person von den Israeliten redet. Plötzlich aber setzt v. 5, ohne dass eine andre Person deutlich als angeredet eingeführt wird, die zweite Person Singularis ein in einem Abschnitt, der das Gebaren der Priester schildert; die Fortsetzung dieser Schilderung geht jedoch v. 7 wieder zur dritten Person über, die dann mit Ausnahme von v. 13^{b} $14^{a\alpha}$ und v. 15, wo sogar Sing. und Plur. der zweiten Person wechseln, (s. auch v. 17) festgehalten wird. Ein solcher Personenwechsel ist unerträglich in einer doch einigermassen zusammenhangenden Rede, als welche sich das Capitel giebt, in dem höchstens bei v. 12 ein neuer Absatz zu machen ist. Da sich die Quelle dieser Verwirrung noch in der falschen Lesung v. 6 כִּי אַתָּה הַדַּעַת statt כִּי אֶת־הַדַּעַת aufdecken lässt, ist der Versuch nicht von der Hand zu weisen, überall ausser in der Anrede v. 1 die dritte Person herzustellen; weiteres s. in der Erklärung. Dagegen ist der Wechsel der dritten Person Sing. und Plur., wo es sich um ein עַם handelt, nicht auffällig.

Die Prophetenrede verläuft, wie 2 4–15^{a}, in vierzeiligen Strophen. Allerdings haben sich auch hier fremde Bestandteile eingenistet. Dass sich nicht überall ein sicheres Resultat erzielen lässt, ist bei dem schlimmen Zustande des Textes nicht zu verwundern.

a) Die Sittenlosigkeit im Leben der Israeliten 4 1–10.

1–3 Die Gottlosigkeit und Ruchlosigkeit des Volkes. 1, die erste Strophe: *Hört das Wort Jahwes, ihr Israeliten! Denn einen Hader hat Jahwe mit den Bewohnern des Landes; Denn es ist keine Treue und keine Liebe Und keine Gotteserkenntnis im Lande.* Zu רִיב vgl. das Verb רִיבוּ 2 4; Jahwe hat eine Anklage zu erheben, einen Process zu führen mit den Bewohnern des Landes, vgl. ferner Mch 6 2 Jer 2 9. Denn was im Lande getrieben wird, ist in völligem Widerspruch mit den Forderungen Jahwes. אֱמֶת,

Treue, und חֶסֶד, *Liebe,* fehlen, die socialen humanen Pflichten der Wahrhaftigkeit und Treue in Handel und Wandel und der Barmherzigkeit und Liebe gegen die Hilfsbedürftigen und Notleidenden bleiben unerfüllt. Das ist auch ein Beweis, dass die *Gotteserkenntnis* fehlt; denn wer diese besitzt, kennt Gottes Willen und befolgt denselben in ethischem und humanem Verhalten gegen seine Mitbürger. Die Gotteserkenntnis ist nicht einseitig intellektualistisch gefasst; wer die Ethik in seinem Leben vermissen lässt, zeigt, dass er nicht kennt, was Religion ist, deren Wesen eben nicht in Intellektualismus, sondern in dem Bewusstsein unbedingter Verpflichtung zur Erfüllung der ethischen Forderungen Gottes besteht. In dieser tiefen Erfassung dessen, was Religion ist, liegen die Wurzeln des prophetischen Universalismus; darum kann Hosea auch Gotteserkenntnis sagen, meint aber übrigens durchaus nichts anderes, wenn er von Jahweerkenntnis spricht, vgl. 4 6 5 4 6 [3] 6 und s. MARTI Gesch. der israel. Rel.[4] S. 170f.

2, die zweite Strophe: *Man schwört und lügt, Man mordet und stiehlt, Man bricht die Ehe und übt Gewalt Und Blutthat reiht sich an Blutthat.* Für פָּרָצוּ, das kein Subj. hat, lies וּפָרֹץ, den Inf. abs., wie ihn die lebhafte Schilderung auch im Vorangehenden im Sinne eines lateinischen Inf. historicus verwendet, vgl. GES.-KAUTZSCH[27] § 113ff. Dann bietet auch נָגָעוּ keine Schwierigkeit mehr, sein Subj. ist דָּמִים, vgl. hierzu in 1 4. אָלֹה *schwören* z. B. bei dem Abschluss eines Vertrages, und כַּחֵשׁ, *lügen*, gehören zusammen: *man schwört falsch*; das ist das Gegenteil von אֱמֶת, gerade wie alles folgende zeigt, dass keine חֶסֶד im Lande wohnt, und das Ganze, dass es an Gotteserkenntnis mangelt. Aus unserer Stelle ist nicht zu schliessen, dass Hosea den Dekalog kennt, sondern vielmehr zu ersehen, dass der Dekalog die prophetischen Forderungen zusammenfasst.

3 ist ein Einschub, weil er den Zusammenhang von v. 4 mit v. 2 stört (s. zu v. 4), weil er ferner ganz ähnlichen Zusätzen zu alten Stellen entspricht z. B. Am 8 8 Jer 4 28 23 10 und inhaltlich späten Gedanken über die Mitleidenschaft der Natur an der Gottlosigkeit der Menschen Ausdruck verleiht, ohne dass doch von einer Dürre als Strafe die Rede wäre, vgl. ausser den eben genannten Stellen Jer 12 4 (viell. die Grundstelle) Jo 1 10–12 18–20 Jes 33 9 24 3–6, endlich weil auch eine gewisse Übertreibung vorliegt, da die ganze Erde samt dem Meere als leidend unter der Gottlosigkeit der Israeliten vorgestellt wird. Der Interpolator dachte offenbar, in v. 1f. sei die Gottlosigkeit der Bewohner der Erde geschildert, und wollte in v. 3 das Gericht über dieselbe verkünden. Der Vers bietet übrigens ebenfalls einen Vierzeiler: *Darum wird die Erde trauern Und wird schmachten alles, was darauf wohnt, An Wild des Feldes und Vögeln des Himmels Und selbst die Fische des Meeres werden dahingerafft.* Die Erde wird *trauern* d. h. ihren bunten Blumenflor verlieren, und in einfarbige Trauer sich hüllen; ebenso sollen wie die Vegetation alle Tiere verschwinden. בְּ in בְּחַיַּת und בְּעוֹף, = *bestehend in* vgl. GES-KAUTZSCH[27] § 119i, spezifiziert das כָּל־יוֹשֵׁב בָּהּ s. Gen 7 21 8 17 9 10 (PC). Die Bedeutung *bis mit, sogar* für בְּ ist nicht erwiesen; der Interpolator denkt nicht an die Menschen. דְּגֵי הַיָּם ist nicht dahin abzuschwächen, dass man darunter Fische in versiegenden Bächen verstehen kann; vgl. dazu auch Num 11 22, wo הָאָסֵף in etwas andrem Sinne gebraucht ist.

4–8 Die Hauptschuld an der Sünde des Volks tragen die Priester. **4**, die dritte Strophe: *Doch niemand soll hadern Und rügen nur niemand, Ist doch das Volk wie der Pfaffe Und der Prophet wie*

der Priester. Mit Duhm ist v. 4[b] zu lesen: וְעַם כַּכֹּמֶר וְנָבִיא כַּכֹּהֵן; die Änderungen am überlieferten Texte, die diese Konjektur vornimmt, sind leicht; für den Anfang ist nur andre Wortabteilung nötig, im zweiten Teil ist von dem verwischten נביא wenigstens בי noch sichtbar geblieben. Nach dem Sprichwort qualis rex talis grex liegt auch in Israel die Schuld bei den Führern, den Priestern, darum ist eigentlich das Volk nicht zu tadeln. Dieser Gedanke schliesst sich gut nur an v. 2, die Schilderung der Ruchlosigkeit Israels, an, nicht aber an v. 3, welcher von den verderblichen Folgen der Sünde Israels in der ganzen Welt spricht. Darum ist v. 3 interpoliert (s. oben zu v. 3). Als die offiziellen verantwortlichen Führer gelten Hosea die *Priester*, vgl. auch v. 6; von ihnen schon einigermassen beeinflusst und abhängig, und daher viel milder zu beurteilen, sind die Propheten, wie sie noch Hosea kennt, der natürlich Amos nicht zu ihnen rechnet (vgl. übrigens zu 6 5), noch mehr gilt dies von dem Volke, das auf die Leitung der Priester angewiesen ist. כֹּמֶר ist alte kanaanitisch-aramäische Bezeichnung des Priesters, vgl. *kāmira* in den Tell-el-Amarna-Briefen, sowie כמרא in aramäischen Inschriften (z. B. auf einer Inschrift aus Teima des 6. oder 5. Jahrh. v. Chr.) und das Syr. *kumra*. Sie braucht hier noch nicht in üblem Sinne gemeint zu sein; im AT kommt sie noch vor 10 5 Zph 1 4 II Reg 23 5. Der masoretische Text, den auch LXX schon voraussetzt, der also eine alte Verderbnis aufweist: „und dein Volk ist wie die, welche mit dem Priester hadern", ist unhaltbar; es ist in den Augen Hoseas doch kein Unglück und kein Verbrechen, mit den Priestern zu hadern, er thut es ja nachher selber in ausgiebigster Weise. Und dass das Volk gerade nicht sich gegen die Priester auflehnte, war sein Schaden. Die oben vorgeschlagene Korrektur wird dem ursprünglichen Texte näher kommen als die mannigfach sonst gemachten Konjekturen: וְעַמִּי כִּכְמָרָיו הַכֹּהֵן = „da mein Volk ist wie seine Pfaffen, o Priester!" (Beck, Wellh.[1]), וְעַמִּי כָּמוֹךָ הַכֹּהֵן = „da mein Volk ist, wie du, o Priester!" (P. Ruben, Nowack, Wellh.[2]), וְעִמְּךָ רִיבִי הַכֹּהֵן = „da mit dir, o Priester, mein Hader ist" (Oort, Guthe), וְעַמְּךָ מָרוּ בִי כֹּהֵן = „da dein Volk, o Priester, gegen mich sich auflehnte" (W. R. Smith, The Prophets[2] S. 408), וְעַמְּךָ מְרִיב כֵּן = „dein Volk ist nämlich so hadernd", als Glosse zu v. 4[a] betrachtet (J. A. Bewer Journal of Bibl. Literat. 1902, 110f.). Alle diese Konjekturen sind von der unrichtigen Voraussetzung beherrscht, als ob die Priester angeredet wären (s. Vorbemerbung); die beiden ersten entsprechen aber inhaltlich dem Gedanken, den die oben vorgezogene Konjektur besser wiedergiebt: Volk und Propheten sind wie die Priester, folgen nur ihren Priestern. Einen ähnlichen Sinn nimmt auch die Konjektur von Mosapp (ZATW 1885, 184f.) an: וְעַם כִּכְמָרָיו יְכַהֵן, „das Volk priestert nur wie seine Pfaffen", während John Taylor (ZATW 1885, 300f.) mit dem MT auszukommen glaubt.

5 6[a] nehme ich zusammen als dem ursprünglichen Kontext fremden Bestandteil. Schon die Anrede וְכָשַׁלְתָּ spricht für nachträgliche Einfügung, dann aber auch, dass sehr schwer mit diesen Worten sonst was anzufangen ist. Ich fasse sie als eine Glosse zu v. 4 und 6[b]: *Du wirst straucheln bei Tage* (l. וְכָשַׁלְתָּה יוֹמָם Wellh. vgl. LXX) *und straucheln wird auch der Prophet mit dir bei Nacht und ich werde schweigen* (l. וְדָמִּתִי, vgl. zu dem Schweigen die Aufforderung v. 4[a] und die Glosse Am 5 13, oder wenn es auf Gott zu

beziehen ist, Jes 42 14 63 14 64 11), *wenn so mein Volk vernichtet wird* (l. אִם כֵּן נִדְמוּ für das unmögliche 'נ אִמֶּךָ), *weil es keine Erkenntnis hat.* Zu dem *Straucheln* der Priester und Propheten vgl. Jes 28 7 f.; *Tag* und *Nacht* sind vielleicht genannt, weil bei dem Propheten vornehmlich an Nachtgesichte gedacht ist, vgl. Sach 1 8 Jo 3 1. אִמֶּךָ, *deine Mutter*, als *deine* (der Priester) *Genossenschaft* zu fassen, ist nicht möglich (s. 2 4); die Änderung in בָּנֶיךָ, *deine Söhne* (NOWACK) hilft wenig, wie auch die Konjekturen von BACHMANN (כָּל־יְלָדָיו דָּמִיתִי עִמָּךְ = „alle seine (des Propheten) Kinder will ich austilgen mit dir") und von WINCKLER (לְלַיְלָה דִּמִּיתִי יוֹמָךְ = „in Nacht verkehre ich deinen Tag", vgl. LXX), letztere als unhebräisch, sich nicht empfehlen.

6b, die **vierte** Strophe, setzt mit כִּי, *denn, nämlich*, v. 4 fort, indem sie zur Begründung der Aufforderung von v. 4a und in Exposition der Aussage von v. 4b erklärt, wie es zu der Ruchlosigkeit des Volkes, das den Priestern folgt, kommen konnte: ***Denn die Erkenntnis haben sie verschmäht, So verschmähe ich sie, mir Priester zu sein, Und sie vergassen die Weisung ihres Gottes, So vergesse ihre Kinder auch ich.*** Für כִּי אַתָּה הַדַּעַת מָאַסְתָּ (OETTLI stellt mit Recht die Möglichkeit dieser Wortfolge in Frage) lese man כִּי אֶת־ הַדַּעַת מָאָסוּ; die Dittographie des ה hat hier und dann auch in der Glosse v. 5 die Einführung der zweiten Person verschuldet, die nach v. 7 deutlich in die dritte plur. wiederherzustellen ist; also l. וָאֶמְאָסֵם für das fehlerhafte וְאֶמְאָסְאָךְ (und zwar mit וָ, das die besten Zeugen bieten, s. BAER-DELITZSCH), ferner וַיִּשְׁכְּחוּ, אֱלֹהֵיהֶם, וְאֶשְׁכַּח und בְּנֵיהֶם. Dass es sich um die Priester handelt, ist mit Unrecht bezweifelt, da מִכַּהֵן לִי, wie v. 8, nur auf die Priester gehen kann. An בְּנֵיהֶם ist kein Anstoss zu nehmen; בְּנֵי כֹהֲנִים sind gerade so die Angehörigen der Priesterzunft, wie die בְּנֵי נְבִיאִים die der Prophetenzunft, wenn schon der Regel nach die Söhne ihrem Vater im Berufe folgten. Ein Doppeltes ist wichtig, das aus diesem Verse zu entnehmen ist: einmal gelten Hosea die Priester des Nordreichs als legitime Jahwepriester, ihr Priesterrecht verlieren sie erst infolge der Versäumnis ihrer Pflichten; dann aber sieht Hosea den Beruf der Priester nicht im Opfern, sondern darin, dass sie Gotteserkenntnis (zu הַדַּעַת s. v. 1) und die Weisung Gottes besitzen und verbreiten, sie haben nicht eine kultische, sondern eine religiös-sittliche Aufgabe.

7 8, die **fünfte** Strophe: ***Je mehr sie wurden, umsomehr sündigten sie an mir, Ihre Ehre vertauschten sie gegen Schande. Von der Sünde meines Volkes leben sie Und nach seiner Verschuldung haben sie Hunger.*** Keiner unter den Priestern machte eine Ausnahme, so sehr die Priesterzunft auch sich mehrte; im Gegenteil sie thaten alles, um ihre hohe Stellung zu verlieren: ***sie vertauschten ihre Ehre*** d. h. Jahwes Priester zu sein und als solche viel höhere Aufgaben zu haben, als die heidnischen Priester, vgl. v. 6, ***gegen Schande*** d. i. gegen den kanaanitischen Kultus, vgl. Jer 2 11. Statt אָמִיר ***ich vertausche***, das auch hier, wie v. 6 gleich die Strafe androhte, aber dem Parallelismus dieser Strophe zuwiderläuft (vgl. v. 8), ist mit Targ. und Pesch. הֵמִירוּ, ***sie vertauschten***, zu lesen. Auch die Masora führt הֵמִירוּ als die ursprüngliche Lesart an unter den Tiḳḳune soferim, empfiehlt aber zugleich כְּבוֹדִי für כְּבוֹדָם, was weniger einleuchtend ist, obschon es den ebenfalls annehmbaren Gedanken ausspricht: das, was meine Ehre ist, eben eine höhere Religiosität zu fordern, vertauschen sie gegen kanaanitischen Opferdienst. 8 erklärt v. 7 und sagt deutlich,

dass der Kultus die Sünde und Verschuldung Israels ist. Die Priester leben von den Opfern des Volks, weil sie Anteil an den Opfergaben haben, und darum befördern sie den Kultuseifer der Menge; ***sie sind gierig, haben Hunger*** darnach, l. יִשְׂאוּ נֶפֶשׁ, das ו ist als Dittographie des folgenden zu tilgen; es ist unnötig, mit Oort נַפְשָׁם zu lesen, man müsste sonst mit Oettli auch noch עֲוֹנוֹ herstellen. Mit unserer leichten Änderung ist der Text völlig klar, sodass man auf keinen Fall zu den schon grammatisch unmöglichen Konjekturen von Bewer greifen darf: חַטַּאת עַמִּי יֹאכְלוֹ וַעֲוֹנָם יִשָּׂא נַפְשׁוֹ, was heissen soll: „meines Volkes Sünde soll es verzehren (müsste תֹּאכְלֵהוּ stehen!) und ihre Schuld soll ihr Leben wegnehmen." Von Sünd- und Schuldopfern, die man in חַטַּאת und עָוֹן hat finden wollen, ist hier nicht die Rede; Amos und Hosea sehen im Kultus, der das Volk in der Illusion festhält, dass damit Jahwe gedient sei, die Sünde, vgl. Am 4 4 Hos 8 11.

9 10 Die allen gemeinsame Strafe, von der auch die Priester nicht ausgenommen sind. Der Text ist verstümmelt und vermehrt. Ursprünglich werden zwei Strophen die Strafe angekündigt haben. **9**, die sechste Strophe: ***Es soll ergehen wie dem Volk (so dem Propheten Und wie dem Propheten) so dem Priester: Ich suche an jedem heim seine Wege Und vergelte ihm seine Thaten.*** Da die Strophe das Gegenstück zu v. 4 bildet, darf man vor כַּכֹּהֵן den Ausfall oder die (zur Schonung der Propheten vorgenommene) Auslassung von כַּנָּבִיא וְכַנָּבִיא vermuten. מַעֲלָל und דֶּרֶךְ sind einander parallel, wie unser *Thun* und *Treiben*. **10ᵃ**, der Rest der siebenten Strophe: ***Sie werden essen und nicht satt werden, Huren und sich nicht mehren,*** d. h. Mangel an Nahrungsmitteln soll die Strafe sein für ihre unersättliche Gier (vgl. Lev 26 26 Mch 6 14) und Kinderlosigkeit für ihre Hurerei. Es handelt sich hier nicht speziell um kultische Unzucht, sondern es ist von ihr ganz allgemein die Rede; für das Hiph. הִזְנוּ, das nach Ex 34 16 *zur Hurerei verleiten* bedeuten müsste, ist das Imperf. Kal יִזְנוּ zu lesen, zu den gleichfalls fraglichen Hiph.-Formen v. 18 u. 5 3 s. zu den betreffenden Stellen. יִפְרֹצוּ ist durch Ex 1 12 in der Bedeutung ***sich ausbreiten, sich vermehren,*** erwiesen (vgl. auch Symmachus und Theodotion: πληθυνθήσονται) und im Zusammenhang treffend, sodass die Änderung in יִתְרַצּוּ (Wellh., Nowack, Oort) durchaus nicht am Platze ist, die obendrein für das Hithp. von רצה die unbelegbare Bedeutung „ein Vergnügen daran haben" annimmt, vgl. dagegen I Sam 29 4. Die beiden letzten Zeilen der Strophe sind verloren, an ihrer Stelle bietet **10ᵇ** noch eine Begründung der Strafe, die aber nichts Neues beibringt (vgl. v. 1 f. 6) und ihren sekundären Ursprung auch dadurch verrät, dass in der Rede Jahwes Jahwe in dritter Person erscheint. Der Zusatz ist übrigens nicht einmal vollständig; denn es fehlt das Objekt zu לִשְׁמֹר, da man nicht יְהוָה dafür halten und übersetzen darf: „denn sie haben abgelassen (= עָזְבוּ, sehr fraglich), auf Jahwe zu achten." Eher ginge es an, לִשְׁמֹר mit dem folgenden זְנוּת zu verbinden (so Oettli); „um an der Hurerei festzuhalten"; aber bei der Härte der Verbindung bleibt auch diese Auskunft fraglich, vgl. ferner zu v. 11.

b) Die Unsittlichkeit im Kultus der Israeliten 4 11–19.

11 sieht aus wie ein Sprichwort; nach den besten Zeugen fehlt ו vor יַיִן, s.

Baer-Delitzsch, demgemäss wird זְנוּת, wofür Hosea sonst זְנוּנִים gebraucht (vgl. zu 6 10), hinzugefügt und nur der Rest ursprünglich sein. Deshalb darf man aber זְנוּת nicht mit dem Vorangehenden verbinden; denn der Satz: *Wein und Most benehmen den Verstand* gehört wahrscheinlich an das Ende von v. 14, wo er auch einen weniger allgemeinen Sinn bekommt, (s. zu v. 14) und זְנוּת ist ihm offenbar im Blick auf v. 12–14 vorangestellt.

Der neue Abschnitt v. 11–19 begann ursprünglich mit 12, der ersten Strophe: ***Mein Volk befragt seinen Baum Und sein Zweig giebt ihm Bescheid, Denn der Geist der Hurerei hat es verführt, Dass sie weghuren von ihrem Gott.*** Zu lesen ist הִתְעָהוּ mit suff., das vor ו leicht ausfallen konnte; der folgende Plural entscheidet nicht für הִתְעָם, wie gewöhnlich verbessert wird. עַמִּי *mein Volk,* klingt wehmütig und strafend zugleich; in Jahwes Volk ist *ein hurerischer Geist* gefahren, es wurde seinem Gott untreu, dem es gehorchen und dienen sollte (= זָנָה מִתַּחַת, vgl. 1 2: זָנָה מֵאַחֲרֵי), und mit dieser Untreue ist, wie dann das Folgende zeigt, auch Hurerei im eigentlichen Sinne verbunden. Hier zunächst handelt es sich noch um das Verlassen des wahren Jahwedienstes: statt Jahwe um Orakel und Weisung zu fragen (שָׁאַל בַּיהוָה II Sam 2 1), wendet man sich an עֵץ. Kaum ist damit an hölzerne Gottesbilder, die es allerdings in Israel gab, gedacht, sondern der in Altisrael unter den heiligen Bäumen geübte Kultus gemeint, von dem auch v. 13ᵃ spricht. In und bei den heiligen Bäumen hatte die Gottheit ihre Behausung, vgl. noch Jer 2 27, und dort spendete die Gottheit ihre Orakel, vgl. die Orakel-Terebinthe Gen 12 6 Dtn 11 30, die Wahrsager-Terebinthe Jdc 9 37 und die Debora-Palme Jdc 4 5. Hosea sieht in diesem altisraelitischen Gottesdienst, der im Sinne der Israeliten Jahwe galt, nur Heidentum, und ebenso erscheint ihm auch der Gebrauch eines מַקֵּל zur Ermittelung eines Orakels als heidnisch. Wahrscheinlich ist in Parallelismus zu dem *Baum* עֵץ bei מַקֵּל *Stab, Rute,* an einen heiligen Baum in kleinerem Massstabe, resp. an einen Zweig von demselben zu denken, der ins Erdreich oder in Wasser gesetzt durch Grünen oder Verdorren wahrsagte, vgl. den Aaronstab Num 17 und zu Jes 17 10f. und s. Smith-Stübe S. 150. Ferner liegt es, hier an die nicht nur den Semiten (s. zu Hes 21 26f.), sondern auch den Skythen (Herodot 4 67) und den Germanen (Tacitus Germania 10) wohlbekannte Rhabdomantie und Belomantie zu denken.

13ᵃ, die zweite Strophe, schildert den israelitischen Gottesdienst unter den heiligen Bäumen: ***Auf den Berggipfeln schlachten sie Und auf den Hügeln räuchern sie Unter den Eichen und unter den Pappeln, Unter den Terebinthen, weil ihre Schatten so lustig.*** Die Bergeshöhen und die immergrünen Bäume sind öfters zusammen erwähnt als die Stätten des volkstümlichen Kultus vgl. Jer 2 20 3 10 I Reg 14 23 II 17 10. Hier werden nun einzelne dieser heiligen Bäume genannt: אַלּוֹן und אֵלָה, *Eiche* und *Terebinthe,* sind als heilige Gottesbäume wohlbekannt; לִבְנֶה, das sich nur noch Gen 30 37 findet, ist dagegen weniger sicher, wahrscheinlich aber ist es nach den alten Versionen unseres Verses *die Weisspappel,* populus alba vgl. Tristram The Natural History of the Bible[8] 389f. An diesen heiligen Stätten halten sie gerne Gottesdienst mit *Schlachten* (זִבַּח, Pi., = iterativ: *oft schlachten*) und *Räuchern,* קִטֵּר d. h.

Opfern s. zu Am 4 5; *ihr Schatten ist ja so lustig* wegen der heiligen Orgien, die sie dort feiern, und der Kedeschen, mit denen sie dort zu thun haben, vgl. v. 14.

13^b $14^{a\alpha}$, die dritte Strophe: ***Darum mögen ihre Töchter huren Und ihre Weiber die Ehe brechen, Nicht strafe ich es an ihren Töchtern, dass sie huren, Und an ihren Weibern, dass sie die Ehe brechen.*** Überall ist das Suff. ־הֶם statt ־כֶם zu lesen, da sonst der Gegensatz im folgenden כִּי־אַתֶּם statt כִּי־הֵם erforderte, s. auch die Vorbemerkung zum ganzen Capitel. Schon der letzte Stichos in v. 13^a hatte ahnen lassen, was beim israelitischen Gottesdienste getrieben wurde; wenn infolge davon auch die Töchter und Weiber (כַּלָּה ist *junges Weib*, braucht nicht *Schwiegertochter* zu sein) der Unzucht und Sinnlichkeit beim Kultus und sonst verfallen, so ahndet Jahwe solches an ihnen nicht; sie sind die Verführten, da die Väter und die Männer ihnen das Beispiel geben und in solchem Treiben erst noch ein Stück Kultus erblicken wollen.

Diese Begründung der Straflosigkeit giebt **$14^{a\beta b}$ + 11**, die vierte Strophe: ***Denn sie selber schleichen sich beiseite mit den Huren Und opfern mit den Kedeschen zusammen, Und das einsichtslose Volk kommt zu Fall, Wein und Most benimmt den Verstand.*** *Sie selber*, הֵם, sind die Väter und Männer; für das ungebräuchliche Pi. יְפָרֵדוּ ist mit OETTLI nach Prv 18 1 das Niph. יִפָּרֵדוּ zu punktieren, *sie sondern sich ab, gehen beiseite* d. h. sie begeben sich ἔξω τοῦ ἱεροῦ HERODOT I, 199, verlassen den Bereich des Heiligtums, s. SMITH-STÜBE 122. Vgl. auch DUHM zu Jer 3 23. Die *Kedeschen*, in deren Gesellschaft sie die Opferfeste begehen (vgl. Ex 32 6), sind die geweihten Lustdirnen, die sich im Dienste der Gottheit prostituieren, s. zu Dtn 23 18 f. Wenn so die Väter und Männer es treiben, kommt *das einsichtslose Volk* d. h. das junge Volk und besonders die jungen Weiber zu Fall, zumal wenn *Wein und Most*, die ja, wie bekannt, an den festlichen Tagen nicht fehlen vgl. Jes 28 1 I Sam 1 14, den Alten wie den Jungen *den Verstand benehmen.* Durch den Zusammenhang erhalten die beiden maschalartigen Stichen v. 14^b und v. 11 einen spezielleren Sinn und sind daher nicht als Glossen mit NOWACK zu beanstanden.

Von **15** an bis zu Ende des Capitels ist der Text so verdorben überliefert, dass es schwer gelingt, nur einigermassen sich hindurch zu finden. Jedenfalls ist mit v. 15 nichts Rechtes anzufangen. Auf einmal soll Israel, von dem sonst in der dritten Person gesprochen wird (v. 12 13), angeredet sein und doch Juda gewarnt werden; ebenso ist das אִם, *wenn*, für Hosea fraglich, für den doch Israels Hurerei feststeht. Man ist versucht, אִם זֹנָה [הָיְתָה] י׳, *eine hurerische Gesellschaft ist Israel [geworden]*, zu lesen; aber der Gebrauch von אִם in dieser Bedeutung ist nicht gesichert. Darum ist vielleicht eher v. 15^a als Glosse eines Späteren anzusehen, der in den Mund Hoseas eine Beziehung auf Juda, ähnlich wie 1 7, legte: *Wenn du, Israel, hurst, so möge doch Juda sich nicht versündigen*, und der den Gottesdienst Nordisraels als Hurerei d. h. als Abfall von dem in Juda treu verehrten Jahwe beurteilte. Dieselbe Hand oder die eines noch Späteren hat dann auch nach Am 5 5 die Warnung vor dem Besuche der israelitischen Heiligtümer hinzugefügt. Über הַגִּלְגָּל vgl. zu Am 4 4, über בֵּית אָוֶן = בֵּית־אֵל s. zu Am 5 5^b. Das letzte Glied warnt deutlich vor dem Besuche Beer-Scheba's, sei es, dass die Anspielung auf Beer-Scheba' in dem Verb אַל־תִּשָּׁבְעוּ, etwa = *schwört nicht den Siebenschwur*, zu sehen, sei es, dass בִּבְאֵר שֶׁבַע ausgefallen ist; jedenfalls geht es nicht an, dieses letzte Sätzchen so mit den vorigen zu koordinieren, dass nur das mit dem Besuche von Gilgal und Bethel gleichzeitige Schwören beim Leben Jahwes verpönt sein sollte.

16 Der Anfang scheint alter Text zu sein; ich wage, **16ᵃ 17** (ausgenommen die zwei letzten Wörter) **18ᵃ** als fünfte hoseanische Strophe zu fassen: ***Denn wie eine störrige Kuh Ist Israel störrig, Mit den Götzen im Bunde ist Ephraim, Eine Gesellschaft von Zechern*** (l. mit HOUTSMA סוֹד סֹבְאִים). Das כִּי schliesst an die vierte Strophe v. 14 an, um die unbändige Art Israels zu zeichnen. Es gleicht der störrigen Kuh, die das Joch abschüttelt, vgl. auch Dtn 21 18 20 und bes. Prv 7 11, wo סֹרָרָה von einem zügellosen Weibe gebraucht ist, und will von Jahwe nichts wissen; dagegen ist es חֲבוּר עֲצַבִּים d. h. liiert, ***im Bunde mit den Götzen,*** den Idolen, die, wenn es auch Jahwebilder sein sollen, für Hosea als heidnisch gelten. Die Korrektur in חֲבַר, stat. constr. von חָבֵר, ***ein Genosse der Idole*** (WELLH., NOWACK), ist unnötig. Damit hängt zusammen, dass Israel auch ***eine Gesellschaft von Zechern*** ist, vgl. bei v. 14 zu v. 11, da es an den kultischen Feiern des Volkes hoch herging. Ohne die oben angenommene Änderung ist סָר סָבְאָם unverständlich, denn es kann weder ***ausgeartet ist ihr Saufen*** (EWALD), noch ***ihr Saufen hat ein Ende*** (ORELLI), bedeuten, und auch ***es weicht ihr Wein*** scil. ***Rausch*** (HITZIG) passt nicht in den Zusammenhang.

Was übrig bleibt von v. 16 und 17, ist Glosse. **16ᵇ** wird gewöhnlich, um einen möglichen Zusammenhang herauszubringen, fragend gefasst; aber ursprüngliche Zusammengehörigkeit wird schon durch יְהוָה in der Jahwerede ausgeschlossen. Ich sehe daher v. 16ᵇ als spätere Einfügung an, die eine Weissagung für die glückliche Endzeit, wo der Charakter und damit auch das Geschick Israels sich geändert hat, enthält, wie 2 1–3 (vgl. auch 3 5): ***nunmehr wird Jahwe sie weiden wie ein Lamm auf weiter Flur,*** sodass es an Schutz und Nahrung ihm nicht fehlt; das עַתָּה entspricht dem בַּיּוֹם הַהוּא in der Parallelstelle Jes 30 23. In **17** ist ebenso הַנַּח־לוֹ, *lass es!*, eine Glosse; es ist eine Aufforderung an Juda resp. den Leser, das mit den Idolen liierte Ephraim doch gehen zu lassen, wenn es denn nicht anders will, vgl. II Sam 16 11. Die Übersetzung der LXX ἔθηκεν ἑαυτῷ σκάνδαλα las הִנִּיחַ־לוֹ, wozu sie vielleicht in Ergänzung eines ursprünglichen כֻּלָּם (siehe zu v. 18ᵇ 19) מִכְשֹׁלִים vermutete, da sie den Text dahin verstand, dass er sagte: mit den Götzen im Bunde ist Ephraim, die es sich zu Gegenständen des Anstosses legte. Auch für den Anfang von **18** hilft LXX nicht: ἡρέτισε Χαναναίους scheint, wenn es nicht einfach geraten ist, בָּחַר בִּכְנַעֲנִים vorauszusetzen, was aber nicht weiter führt. Vgl. oben die als Notbehelf acceptierte Konjektur HOUTSMA's.

18ᵇ 19 bilden vermutlich die sechste Strophe, aber fast kein einziges Wort ist ohne Bedenken, obschon LXX bereits im Allgemeinen den gleichen Konsonantentext vor sich gehabt hat. Das Hiph. הַזְנֵה הִזְנוּ, das man etwa zu übersetzen hat: ***sie veranstalten Unzuchtorgien,*** ist auch v. 10 und 5 3 in Kal zu verbessern, darum bleibt es hier ebenfalls unwahrscheinlich; הֵבוּ übersetzt LXX nicht, es ist schwerlich mit dem vorangehenden Worte als Pĕʿalʿal = אֲהַבְהָבוּ zu lesen, sondern entweder als fehlerhafte Wiederholung zu entfernen oder mit אהבו zusammen in אָהוֹב אָהֲבוּ, ***über alles lieben sie,*** zu verbessern, vgl. GES.-KAUTZSCH[27] § 55 e. מָגִנֶּיהָ, mit unverständlichem Femininsuffix = ***ihre Schilde,*** ist schwerlich ein Tropus für „ihre Fürsten"; LXX ἐκ φρυάγματος αὐτῆς scheint מִגְּאֹנָהּ gelesen zu haben, vgl. φρύαγμα = גָּאוֹן in Sach 11 3. Dies verbessert man dann in מִגְּאֹנָם und übersetzt: ***Schande ziehen sie ihrem Ruhme vor*** d. h. Jahwe, der ihr Ruhm ist; aber der Gegensatz zu קָלוֹן wäre כָּבוֹד, nicht גָּאוֹן. In v. 19 versteht man אוֹתָהּ (LXX las אַתָּה σὺ εἶ) nicht; wer ist „sie" und was soll die Objektspartikel? Für צָרַר, ***einbinden,*** erwartet man zu dem

femininen Subjekt רוּחַ das Femininum. Am Schluss ist für מִזִּבְחוֹתָם, das einen nicht vorkommenden femininen Plural von זֶבַח voraussetzt, nach LXX מִמִּזְבְּחוֹתָם, *vor ihren Altären*, zu lesen. Übersetzt man nun nach diesen zunächst unerlässlichen Verbesserungen, so gewinnt man trotzdem keinen annehmbaren Sinn: ***sie huren drauf los, ziehen Schande vor dem, der ihr Ruhm ist, Ein Sturmwind wickelt sie*** (?) ***ein in seine Flügel und sie werden ob ihren Altären zu Schanden.*** Nicht besser sind die weiteren Konjekturen: Bachmann schlägt vor: אָהֲבוּ הֶבֶל קַלּוּ מַקְלֵיהֶם מִצְּרֹר רוּחַ נְשָׂאָתַם בִּכְנָפֶיהָ וְיֵבֹשׁוּ מִמִּזְבְּחוֹתָם = „sie lieben Hauch (= Götzen), leichter sind ihre Stäbchen (vgl. מַקֵּל v. 12) als ein Körnlein (vgl. Am 9 9); der Wind führt sie hinweg auf seinen Fittigen und ob ihren Altären werden sie zu Schanden“; Winckler zieht גְּאוֹנָם zum folgenden Vers und übersetzt: „ihren Übermut — hinwegführt (?) ihn (l. אוֹתָה = אותו) der Wind auf seinen Fittigen und sie werden zu Schanden werden von ihren Altären weg“; Oettli liest v. 19a: צְרָתַם רוּחַ נְשָׂאָתַם בִּכְנָפֶיהָ = „es packt sie zusammen der Wind, hebt sie empor auf seinen Flügeln.“ Vielleicht darf man mit grösserem Eingriff in den offenbar seit Anfang verdorbenen Text unter Nichtberücksichtigung von צָרַר, das mir nach Jes 51 19 (vgl. צַר רוּחַ) hier vor רוּחַ eingesetzt scheint, etwa folgendes als dem ursprünglichen Wortlaut näher kommend vermuten: כֻּלָּם (auch von Oort hineingesetzt, vgl. das von LXX gebotene σκάνδαλα = מִכְשֹׁלִים) זָנֹה זָנוּ | אָהוֹב אָהֲבוּ קָלוֹן | מִגַּנּוֹתֵיהֶם יֶחְפְּרוּ פְּנֵיהֶם | וְיֵבֹשׁוּ מִמִּזְבְּחוֹתָם || = ***Sie alle hurten drauf los, Liebten über alles Schande; Vor ihren Gärten*** (vgl. die Bäume v. 13) ***werden ihre Gesichter erröten, Und sie werden sich schämen wegen ihrer Altäre.*** Jes 1 29 wäre dann nur Nachbildung unserer Stelle, vgl. dort.

5. Die Priester und der Hof bringen Israel ins Verderben 5 1—6 3.

Auch dieser Abschnitt verläuft wie Cap. 4 in zwei Absätzen: 5 1–9 und 5 10–14, die aber durch den gemeinsamen Gedanken, dass die Obrigkeit das Unglück Israels ist, zusammengehalten und durch einige freundlicher klingende, später beigefügte Verse 5 15—6 3 abgeschlossen werden. Der späteren Bearbeitung gehört auch die Einführung von Juda in diesem Abschnitte an; besonders deutlich liegt dies v. 5 zu Tage, ist aber auch für die übrigen Stellen nicht zu bezweifeln, s. die Auslegung.

a) Das Gericht über die Obrigkeit wegen des Kultus, zu dem sie das Volk verführt 5 1–9.

Die erste Strophe 1a: ***Hört dies, ihr Priester, Und merkt auf, Israeliten! Und ihr königlichen Beamten gebt acht! Denn euch gilt der Urteilsspruch!*** בֵּית הַמֶּלֶךְ ist der königliche Hof, die obersten Beamten; diese samt den Priestern sollen aufmerken, denn לָכֶם הַמִּשְׁפָּט, *euch* besonders *gilt das Urteil.* Wenn daneben die Israeliten insgesamt noch zum Aufhorchen aufgerufen werden, so kann das die besondere Beziehung auf die Priester und den Hof nicht stören, jedenfalls ist בֵּית יִשְׂרָאֵל ו nicht mit Oettli zu entfernen; denn die Israeliten sollen hören, wie Jahwe mit ihren Autoritäten ins Gericht geht.

Die zweite Strophe 1b 2: ***Denn eine Schlinge seid ihr geworden für Miṣpa Und ein ausgespanntes Fangnetz auf dem Tabor Und die Fallgrube zu Siṭṭim macht ihr tief Und keine Besserung giebts für euch alle.*** כִּי ist, wie in 4 1 das zweite כִּי, nicht einfach recitativ, sondern den vorangehenden Stichos

erklärend und begründend: Das Urteil ergeht über Priester und Hof, denn an ihnen liegt die Schuld. Sie besteht in den kultischen Orgien, die sie besonders an den drei genannten heiligen Stätten eingerichtet haben und mit denen sie das Volk zu Fall bringen (vgl. 4 14). Mit *Miṣpa* ist wohl Mispa in Gilead gemeint, vgl. Jdc 10 17; es wird mit es-Salṭ zu identifizieren sein, in dessen Nähe der Dschebel Ôscheʿ liegt (vgl. BAEDEKER Paläst.[5] 162), welcher zum *Tabor,* heute Dschebel eṭ-Ṭôr, östlich von Nazareth, ein passendes Gegenstück bildet. 2 Für das unverständliche וְשַׁחֲטָה שֵׂטִים הֶעְמִיקוּ hat man zu lesen וְשַׁחַת הַשִּׁטִּים תַּעְמִיקוּ oder mit UMBREIT, WELLH. u. a. וְשַׁחַת הַשִּׁטִּים הֶעְמִיקוּ = *und die Grube von Siṭṭim machten sie tief,* resp. וְשַׁחַת בַּשּׁ׳ עֲמוּקָה *und eine tiefe Grube in Siṭṭim.* Aus Num 25 1 ist *has-Siṭṭim* als der Lagerort bekannt, wo die Israeliten sich zu Baʿal Pĕʿor verführen liessen; es liegt Jericho gegenüber auf der linken Seite des Jordans und war damals im Besitze Nordisraels vgl. zu Am 6 14. Schon die Vergangenheit legte es nahe, an diesem Platz die verführerischen Kulte wieder aufleben zu lassen. *Die Grube* ist so gut ein Mittel zum Fang der Tiere wie *Falle* und *Netz* vgl. Am 3 5 Jer 5 26 (corrig. Text). Für מוּסָר, *Zucht* = Vollstrecker der Züchtigung, liest LXX מְיַסֵּר παιδευτής, was den Gedanken abschwächt, eher hat sie wohl recht mit ὑμῶν, לְכֻלְּכֶם für לְכֻלָּם. Jedenfalls aber empfiehlt sich durch den Sinn, für וַאֲנִי mit CHEYNE וְאֵין zu lesen: *Und keine Besserung giebt's für euch alle,* jede Besserung ist ausgeschlossen. Daran knüpft sehr gut an

die dritte Strophe 3^a 4^a: *Ich, ich kenne die Ephraimiten Und die Israeliten sind mir nicht verborgen; Ihre Thaten machen es ihnen unmöglich, Umzukehren zu ihrem Gotte.* Abgewendet von den vorher angeredeten Israeliten schildert Jahwe jetzt ihre gänzlich verderbte Art. Zu lesen ist v. 4^a לֹא יִתְּנוּם, vgl. das folgende מ (so jetzt auch OETTLI); zu der Konstruktion und dem Sinn von נָתַן mit folg. persönl. Obj. und לְ cum infin. vgl. z. B. Gen 20 6 Ex 3 19: *jemandem etwas zu thun erlauben;* das Thun und Treiben der Israeliten ist, wie Jahwe wohl weiss, derart, dass jede Umkehr unmöglich ist. Zu dem Gedanken vgl. Jer 13 23 Rm 6 16 Joh 8 34. 3^b ist „eine matte, abschwächende und völlig überflüssige Explikation, vielleicht aus 6 10" (WELLH.), also Glosse (so auch NOWACK); Änderung von עַתָּה in אַתָּה (WELLH., NOWACK, OETTLI) verlohnt sich nicht, was soll die Hervorhebung des *du?* Das *jetzt* will vielmehr die böse Schilderung Israels auf die Gegenwart limitieren. Dagegen ist mit OETTLI זָנִית für הִזְנֵיתָ zu lesen, das ה von עַתָּה ist doppelt geschrieben. 4^b ist eine ebenso überflüssige Explikation, wie v. 3^b; es ist eine Glosse, die aus 4 12 stammt.

Die vierte Strophe 5 6: *Der Stolz der Israeliten zeugt klar wider sie Und die Ephraimiten straucheln durch ihre Schuld. Mit ihren Schafen und Rindern ziehn sie daher, Um mich zu suchen, ohne zu finden.* Das klarste Zeugnis gegen die Israeliten und den sichersten Beweis für ihre Unverbesserlichkeit legt ihr Hochmut ab, in dem sie ihr Thun und Treiben, ihren Kultus und Gottesdienst, für Jahwe wohlgefällig ansehen und darum nicht von Ferne an eine Umkehr denken (vgl. v. 4). וְעָנָה mit folgendem בְּפָנָיו kann nur bedeuten: *offenes, klares Zeugnis wider jemand ablegen;* für וְעָנָה ist wohl, da es sich nicht

um die Zukunft, sondern um gegenwärtige Beweise handelt, וְעָנָה zu lesen. Was im ersten Stichos der *Israeliten Stolz* heisst, nennt Hosea im zweiten sarkastisch *ihre Verfehlung, ihre Schuld*, an der sie zu Falle kommen. וְיִשְׂרָאֵל vor וְאֶפְרַיִם ist als stehengebliebenes Versehen eines Schreibers zu streichen. Ebenso ist, wie auch VALETON erkannt hat, *es strauchelte auch Juda wie sie* sekundär; die Glosse soll die Notiz bringen, dass auch Juda durch den Dienst an den Höhen seinen Untergang verschuldet hat. Als Glosse verrät sich das Sätzchen schon durch die Verbindungslosigkeit, dann durch das nackte Perfectum כָּשַׁל und endlich durch das גַּם, das überall zeigt, wie diese Juda betreffenden Aussagen nachgetragen sind, vgl. auch 6 11. 6a schildert das Treiben, das der Stolz der Israeliten ist: Sie kommen dahergezogen mit ihren Schafen und Rindern zum Opfer, *um mich zu suchen.* Hier ist *Jahwe* auch im Munde Jahwes vielleicht haltbar; sie meinen „Jahwe", wie sie sagen, zu opfern, doch liest man besser לְבַקְּשֵׁנִי statt לְבַקֵּשׁ אֶת־יְהוָה. Mit וְלֹא יִמְצָאוּ ist kurz, aber kräftig das Vergebliche ihres Thuns gezeichnet. 6b חָלַץ מֵהֶם bietet grosse Schwierigkeiten, da das Verbum nirgends sonst intransitiv = *sich entziehen,* sondern nur transitiv = *ausziehen* z. B. den Schuh Jes 20 2 Dtn 25 9, vorkommt. Auch wenn man gleichwohl übersetzt: *er hat sich ihnen entzogen,* so ist der Gedanke Hosea nicht entsprechend; denn nicht weil Jahwe sich den Israeliten entzogen hat, ist er bei den Opfern nicht zu finden; dort ist er überhaupt nicht zu suchen, Jahwe fordert andres als Opfer vgl. 6 6. Es wird daher das Wort als Glosse zu betrachten sein, die auf v. 15 hinweisen soll, wo von einer Entfernung Jahwes von Israel die Rede ist; v. 15 ist aber selber sekundär, s. dort. Die Konjektur חָלַף, *vorübergleiten,* (OORT) hilft nicht viel.

Die fünfte Strophe 7 setzt in der ersten Hälfte noch die Schilderung der Natur der Israeliten fort, begründet einerseits, warum jede Hoffnung auf Besserung unmöglich und ein Jahwefinden ausgeschlossen ist, motiviert aber damit andrerseits auch die in der zweiten Hälfte angedrohte Strafe. Zu lesen ist בִּי statt ביהוה und davor ein nach מֵהֶם leicht zu übersehendes oder am Ende geradezu in dieses מֵהֶם verdorbenes כִּי־הֵם, vgl. auch ὅτι zu Anfang in LXX, ferner וְכִי vor בָּנִים, das ו ist in dem ו von בָּגָדוּ untergegangen; zu dem Gebrauche von וְכִי .... כִּי im Sinne von *denn nicht nur* ..... *sondern sogar* oder *denn* .... *ja sogar* vgl. Jes 65 16. Demnach lauten die beiden ersten Stichen: *Denn sie selber sind mir treulos geworden Und haben auch ein abtrünniges Geschlecht in die Welt gesetzt* d. h. es handelt sich nicht um einen einmaligen Abfall, um eine einzelne abtrünnige Generation, sondern, da die zweite Generation ebenfalls זָרִים *abtrünnige* sind, die ganz der Art der Eltern nachschlagen, um eine völlig verseuchte Nation. בָּנִים זָרִים sind nicht uneheliche Kinder, sondern Kinder, die Jahwe fremd gegenüberstehen (vgl. 8 12); die Israeliten sollten seine Kinder und Diener sein, aber der Abfall sitzt so tief, dass die neue Generation von ihm schon nichts mehr weiss, seine richtige Verehrung nicht kennt; für ihn sind sie ein ganz entartetes Bastardgeschlecht. Die Seuche ist der von den Israeliten geübte Kultus; was Jahwe dagegen forderte, ist Liebe und Treue vgl. 6 6 und s. MARTI Gesch. der isr. Rel.[4] 178. 7b schliesst sich gut die Ankündigung von Strafe an, leider sind aber die beiden Stichen

verstümmelt. חֹדֶשׁ, *Neumond, Neumondfeier*, ist doch kein passendes Subjekt zu יֹאכְלֵם; vermutet man nach ἐρυσίβη der LXX, das man als vermehrtes ερυσ = חרש betrachten wollte, ר für ד, so ist es ebenso unbefriedigend, wenn man יְכַלְאֵם מֵחֲרשׁ, = er wird sie hindern ihre Felder zu pflügen, annimmt, als wenn man blos חֹרֵשׁ liest und dies als Objekt fasst: er wird sie verzehren, den Pflüger samt ihren Äckern. Dagegen spricht das Pluralsuffix in חֶלְקֵיהֶם, und nach dem Folgenden erwartet man schon eine deutlichere Hinweisung auf den Krieg. WELLH. denkt an יַחֲרִיב für חֹדֶשׁ, dann bliebe Jahwe Subjekt: er wird sie verzehren, er wird ihre Äcker verwüsten. Besser scheint mir der Vorschlag von OORT, מַשְׁחִית für חֹדֶשׁ zu lesen; dann aber wird hinter demselben noch ein Verb ausgefallen sein, etwa וְיַחֲרִיב oder וְיָחֳרָבוּ (ohne אֶת־), so dass die Drohung lautete: *Nun so soll sie verzehren ein Vertilger Und sollen verwüstet werden ihre Felder*.

Die sechste Strophe 8 zeigt, wie das v. 7[b] angekündigte Gericht sich vollzieht. Selbst im Süden des israelitischen Reiches, in Benjamin, wird Alarm geblasen; denn bis dahin dringt das von Norden hereinbrechende Verderben: *Stosst in die Posaune zu Gibea, In die Trompete zu Rama, Schlagt Lärm in Bethel, Es bebe Benjamin vor Schrecken!* *Gibea* (vgl. auch 9 9 10 9) ist Gibea-Benjamin, das heutige *Tell-* oder *Tulêl-el-fûl* (vgl. Jdc 19 13) am Wege von Jerusalem nach Nâbulus, an dem etwas nördlicher auch *Rama*, das heutige *er-Râm*, und *Bethel*, das heutige *Bêtîn*, liegen, vgl. BÄDEKER Paläst.[5] 242f. בֵּית אָוֶן ist schwerlich eine besondere Ortschaft, wie SELLIN MNDPV 1899, 99f. 1900, 1—4 zu erweisen sucht, sondern nur eine auf Grund von Am 5 5 auch hier eingedrungene Entstellung von בֵּית אֵל, vgl. auch 4 15; hier ist בֵּית אֵל herzustellen, vielleicht sogar בְּבֵית אֵל, da doch bei einem Eigennamen die euphonischen Gründe zur Weglassung des erforderlichen בְּ kaum genügen, vgl. übrigens GES.-KAUTZSCH[27] § 118g. Zu תִּקְעוּ שׁוֹפָר vgl. Am 3 6 Jo 2 1, zu הָרִיעוּ ebenfalls Jo 2 1. Für אַחֲרֶיךָ, das aus Reminiscenz an Jdc 5 14 verschrieben erscheint, ist mit WELLH. u. a. הַחֲרִידוּ, *setzt in Schrecken*, oder nach LXX ἐξέστη (vgl. 11 11) noch einfacher יֶחֱרַד, *es zittere vor Schrecken*, zu lesen; vgl. Am 3 6.

Die siebente Strophe 9: Das Resultat ist die Verwüstung Nordisraels und sicher trifft das gedrohte Gericht ein. *Ephraim wird zur Wüste werden Am Tage der Züchtigung, Über die Stämme Israels Verkünde ich Zuverlässiges.* אֶפְרַיִם zeigt deutlich, dass nur die nordisraelitischen Stämme gemeint sind, wie denn auch vorher Jerusalem nicht erwähnt ist. Um Juda kümmert sich erst die spätere Bearbeitung s. zu v. 5. בְּ hat hier nicht den Sinn von *in, unter*, sondern von *in Betreff, was angeht, in Sachen.* Das Perf. הוֹדַעְתִּי = *hiermit habe ich verkündet* vgl. GES.-KAUTZSCH[27] § 106i.

b) Die Rechtlosigkeit und innere Auflösung sind soweit vorgeschritten, dass eine Heilung unmöglich ist 5 10–14.

Dass hier nun mehrmals Juda erscheint, muss auffallen; bis hierher ergab sich, dass dasselbe überall, wo es im Texte anzutreffen war, einer späteren Hand sein Dasein verdankte, vgl. 1 7 2 2 4 15 5 5. Auch hier ist es nicht anders; denn 5 13 müsste יְהוּדָה auch hinter וַיִּשְׁלַח stehen, wenn wirklich hier Juda und Ephraim schon ursprünglich in

Parallele gesetzt wären. Es ist demnach auch hier, wie es nach allem, was wir bis dahin von Hosea gelesen haben, nur natürlich ist, allein von Nordisrael die Rede gewesen und für יְהוּדָה ist das ursprüngliche יִשְׂרָאֵל wieder herzustellen. Zu der Gerichtsankündigung für Ephraim in 5 1–9 tritt hier nicht die für Juda, sondern zu dem dort verurteilten kultischen Schaden Israels wird hier das Urteil gefügt, das dasselbe Israel infolge seiner moralischen und rechtlichen Verwahrlosung verdient. Vgl. Marti Gesch. der isr. Rel.[4] 119 und jetzt auch Nowack.

Die erste Strophe **10**: *Die Machthaber Israels sind geworden Wie die, die Marksteine verrücken; Die will ich überschütten, Wie mit Wasser, mit meinem Grimm.* Lies יִשְׂרָאֵל für יְהוּדָה, s. Vorbemerkung. *Marksteinversetzern gleich* sind die israelitischen Fürsten geworden, nicht weil sie die Grenzen des ganzen Reiches etwa verändert hätten, sondern weil sie durch Unrecht und Bedrückung ihre Untergebenen um ihr Eigentum bringen und ihren eigenen Besitz erweitern. Vgl. Jes 5 8: das Wehe und Dtn 27 17: den Fluch über derartiges Treiben, ferner Mch 2 2 Dtn 19 14. Diese ungerechten Machthaber will Jahwe mit dem ganzen Schwall seines Zornes überschütten.

Die zweite Strophe **11**, die weitere Darlegung der in Ephraim herrschenden Rechtlosigkeit: *Bedrückung üben die Ephraimiten, Brechen das Recht; Denn es hat Israel beliebt Nachzuwandeln dem Nichtigen.* Für die Passiva עָשׁוּק und רָצוּץ (letzteres mit מִשְׁפָּט = einer, dessen Recht gebrochen ist, vgl. כֶּבֶד עָוֺן Jes 1 4) lies, da Ephraim „nicht beklagt, sondern gescholten" wird (Wellh.), nach LXX die Activa עֹשֵׁק und רֹצֵץ. Der zweite Teil ist nicht sicher. Vermutlich ist יִשְׂרָאֵל nach הוֹאִיל absichtlich ausgelassen, weil hier Israel nirgends erscheinen sollte, das ja sonst durch יְהוּדָה ersetzt ist, oder durch Versehen ausgefallen (vgl. die Ähnlichkeit mit הוֹאִיל). Zu der Konstruktion von הוֹאִיל mit folg. Perf. ohne וְ vgl. Dtn 1 5: הוֹאִיל מֹשֶׁה בֵּאֵר. Mit צַו, das sich noch Jes 28 10 13 in der Verbindung צַו לָצָו findet, ist hier nichts anzufangen; als מִצְוָה ist es nach Form und Inhalt nicht zu fassen; LXX übersetzt ὀπίσω τῶν ματαίων, scheint also שָׁו (s. Hi 15 31) = שָׁוְא vorauszusetzen. Damit ist vielleicht wenigstens der Sinn nicht übel getroffen, da wohl irgend eine Bezeichnung der Bealim, die nichts wert sind und besonders für Recht und Sitte keine Bedeutung haben, zu erwarten ist.

Die dritte Strophe **12 13**$^{a\alpha}$ schildert, wie in Israel die von Jahwe als Strafe für die Rechtsverachtung herbeigeführte innere Fäulnis fühlbar wurde: *Doch ich bin wie die Motte für Ephraim Und wie der Wurmfrass für das Haus Israel Und Ephraim wurde seine Krankheit gewahr Und Israel seine Eiterung.* Beidemal ist יִשְׂרָאֵל für יְהוּדָה zu lesen, s. Vorbemerkung. Wie רָקָב, *Wurmfrass, Knochenfrass*, den menschlichen Organismus zerstört und *Eiterungen* (מָזוֹר) verursacht, so bereitet Jahwe dem staatlichen Organismus die Auflösung und Zersetzung; gemeint sind die inneren Wirren in Nordisrael, durch die die Ordnung im Staate zerstört wurde und die mit den Entthronungen und Usurpationen die Grossen in verschiedene Parteiungen trennten; man denke an die Entthronung und Ermordung Sacharjas durch Sallum und Sallums durch Menahem! Die Krankheit ist oft als Bild gebraucht für die Verdorbenheit und Gebrechlichkeit eines Staatswesens vgl. Jes 1 5f. 17 4 11 Jer 30 12 13.

Die vierte Strophe **13**$^{a\beta b}$, das verkehrte Mittel, durch Anlehnung an

fremde Stützen die innere Krankheit zu heilen: ***Und es ging Ephraim zu Assur Und Israel zum Grosskönig; Aber der wird nicht im Stande sein, es zu heilen, Und wird ihm die Eiterung nicht vertreiben.*** Es ist die alte und immer neue Geschichte, durch äussere Stützen ein inneres Übel zu beseitigen, statt dem kranken Gebilde im Innern gesunde und neue Kräfte zuzuführen: Kultus und Politik statt Religion und Ethik. Wäre in unserm Abschnitt ursprünglich auch von Juda die Rede gewesen, so müsste es hier als Subj. zu וַיִּשְׁלַח dastehen, wie auch Wellh. und Oettli es geradezu nach וַיִּשְׁלַח in den Text einsetzen wollen. Aber dann muss man auf unbekannte Vorgänge rekurrieren, da Juda schon vor Ahaz, der wegen äusserer Feinde Verbindung mit Assur suchte, wegen innerer Schäden die Assyrer zu Hilfe gerufen hätte. Auch würde man im Munde des Propheten die Anrede mit לָכֶם an Juda und Israel zusammen doch schwerlich verstehen, und endlich würde die Einsetzung von יְהוּדָה den Stichos ungehörig verlängern. Es ergiebt sich somit auch hier wieder, dass von Juda nicht die Rede ist; Subj. zu וַיִּשְׁלַח ist אֶפְרַיִם, wenn man nicht lieber für וַיִּשְׁלַח geradezu וַיִּשְׂרָאֵל einsetzen will, wie der genaue Parallelismus zu v. 13aα zu erfordern scheint. Für יִגְהֶה, zu dem nicht מָזוֹר, sondern הוּא Subj. ist, lese man das transitive Hiph. יַגְהֶה (Wellh., Nowack, Oettli), ferner für לָכֶם und מִכֶּם die hier überall vorher und nachher gebrauchte 3. pers. sing. לוֹ und מִמֶּנּוּ; die 2. plur. stammt vom Bearbeiter, der Juda eingesetzt und überall Israel und Juda vor Augen hat. מֶלֶךְ יָרֵב kann nach 10 6 (s. dort) nur der assyrische König sein, der Vermutung von Winckler (Muṣri, Meluḫḫa, Ma'în I, 31 f. II, 5, vgl. jedoch jetzt auch KAT[3] 150 f.), dass אל מלך י[ת]רב, zum König von Jathrib-Medîna, also zum König des nordarabischen Reiches zu lesen sei, ist daher ebenso wenig zu folgen, wie der von Hommel (Aufsätze u. Abhandl. S. 313) und O. Weber (in Mitteilungen der Vorderasiat. Gesellsch. 1901, 32), dass יָרֵב das im Norden Arabiens zu suchende Reich Aribi sei. Warum der Assyrerkönig מֶלֶךְ יָרֵב heisst, ist nicht sicher; man denkt gewöhnlich an ein von ריב abgeleitetes Nomen *Streitbar*, und in der That wäre ***König Raufbold*** oder ***Kampfhahn*** keine so unpassende Bezeichnung für die assyrischen Könige dieser Periode. Wahrscheinlich ist aber besser mit Cheyne (The Expositor 1897 Nov. S. 364, 1898 April S. 320), W. Max Müller (ZATW 1897 S. 334—336) und W. Riedel (Alttest. Untersuchung. 17 f.) מֶלֶךְ רַב resp. unter Beibehaltung der in einem halben Nomen proprium leicht verständlichen alten Nominalendung מַלְכִּי רַב = ***Grosskönig*** oder, wenn man der LXX Ιαρειμ folgt, מֶלֶךְ רָם resp. מַלְכִּי רָם = ***Hochkönig*** zu lesen. Das erste entspricht am besten dem bekannten Titel *šarru rabû* des Assyrerkönigs, vgl. die hebr. Wiedergabe הַמֶּלֶךְ הַגָּדוֹל Jes 36 4. Es leidet keinen Zweifel, dass Hosea hier an den Tribut anspielt, den Menahem im Jahre 738 an den assyrischen Grosskönig Tiglat-Pileser III. entrichtet hat, um seine Herrschaft in Israel zu festigen (vgl. II Reg 15 19 f.). Damit ist aber auch die Zeit Hoseas genau bestimmt: seine Rede 5 10–14 fällt nach 738, aber vor 735/4, wo Nordisrael mit Syrien im Bunde gegen Assyrien auch Juda zum Eintritt in dieses antiassyrische Bündnis zwingen wollte.

Die fünfte Strophe **14** giebt den Grund, warum der assyrische Arzt nicht

helfen kann: ***Denn ich bin wie der Löwe für Ephraim Und wie der Leu für das Haus Israel; Ich ich raube und gehe davon, Ich schleppe fort und niemand rettet.*** „Wenn die Schuld bleibt, ist gegen das Verderben kein Kraut gewachsen; Jahwe lässt sich nicht spotten. Die Motte wird nun ein Löwe, die schleichende Gefahr wird acut, wie es scheint, unter den Händen des herbeigerufenen assyrischen Arztes selber" (WELLH.). Für יְהוּדָה ist auch hier יִשְׂרָאֵל zu lesen. Der Löwe heisst שַׁחַל wegen seines Gebrülls, כְּפִיר, sobald seine Mähne gewachsen ist. Zu dem *Fortschleppen* der Beute durch den Löwen vgl. I Sam 17 34. Jahwe ist es, der raubt, mag auch der Vollstrecker des Gerichts der Assyrer sein; vgl. Jes 5 29, wo ebenso wie hier der Prophet mit וְאֵין מַצִּיל abschliesst.

c) Ein tröstlicher späterer Anhang, der einen Ausblick auf die glückliche Zukunft der Wiedervereinigung mit Jahwe thut 5 15—6 3.

Der Abschnitt 5 15—6 3 deutet die trostlose Verkündigung von 5 14, dass Jahwe davonzieht und für Israel keine Rettung mehr ist, um, indem er die gedrohte Vernichtung und die Verlassenheit von Jahwe nur als vorübergehend fasst und auf einen bestimmten Zeitraum einschränkt: Der verstorbene Kranke lebt wieder auf nach wenig Tagen, wenn er Jahwe ernstlich sucht. Das aber kann nicht als genuine Fortsetzung der nur zu bestimmt lautenden Worte Hoseas, sondern nur als späterer Zusatz von fremder Hand gefasst werden, der wie so mancher andere derartige Anhang (vgl. 2 1-3 15ᵇ-25) von dem späteren Glauben aus die Korrektur der alten prophetischen Verkündigung geben und der Unheilsdrohung die Glücksverheissung entgegenstellen soll, vgl. meinen Commentar zu Jesaja Einleitung III 1 3 4 IV 5, ferner zu Am 9 8-15. Hosea hätte mit diesen Worten seiner Drohung geradezu die Spitze abgebrochen und in den Mund Jahwes eine sonderbare Selbstkorrektur gelegt. Dass es sich um Korrektur, nicht um ursprüngliche Weiterführung handelt, zeigt sich deutlich auch an vielen Einzelheiten: אֵלֵךְ v. 15 nimmt וְאֵלֵךְ von v. 14 wieder auf und schwächt seine Tragweite ab, wie טָרָף 6 1 mit אֶטְרֹף 5 14 verfährt. Die v. 13f. als unmöglich hingestellte Heilung wird 6 1f. in Aussicht genommen. Hosea schloss mit אֵין מַצִּיל, der Zusatz verkündet das Gegenteil. Auf eine spätere Herkunft weisen auch sprachliche Indicien; denn בַּצַּר לָהֶם und das Verb שִׁחֵר kommen nur in späteren Schriften vor, s. die Auslegung. So innig und ergreifend die Worte dieses Sündenbekenntnisses lauten, sie können deshalb nicht Hosea zugeschrieben werden; der spätere Verfasser hat sich wohl Jer 3 22ff. zum Vorbild genommen. Vgl. noch Schlussbemerkung zu 6 3.

Der ganze Zusatz, zu dem noch 6 5ᵇ hinzuzunehmen ist, besteht aus fünf Strophen, die sämtlich Tristiche sind, wenn wir die ersten Worte in 5 15 (vor עַד אֲשֶׁר) als Einleitung für sich rechnen dürfen; andernfalls ist die erste Strophe ein Tetrastich.

Vgl. MARTI Gesch. der isr. Rel.² 164 ³ ⁴ 170; CHEYNE in W. R. SMITH's The Prophets of Israel (New edition) XX f.; VOLZ Die vorexil. Jahweprophetie 33; GRIMM Euphem. Liturg. Appendixes 69—72; ausserdem GIESEBRECHT Beiträge zur Jesajakritik 207—209.

15, die Einführung des Zusatzes und das erste Tristichon, giebt die Korrektur zu v. 14ᵇ spec. zu dem wiederaufgenommenen אֵלֵךְ: ***Ich gehe fort, will zurückkehren an meinen Ort,*** (nun folgt das Tristichon:) ***Bis dass sie stutzig werden Und aufsuchen mein Angesicht, In ihrer Not nach mir suchen.*** Handelt es sich v. 14 um ein Weggehen als solches, so wird hier nun limitierend angegeben wohin: Jahwe geht *an seinen Ort*, worunter weder Jerusalem, noch der Sinai, sondern nur der Himmel verstanden werden kann, vgl. Mch 1 3. Die Vorstellung von dem Wegzug Jahwes von seinem Volke während der Zeit des Exils s. bei Hes 8 12 10 19 11 23 Sach 8 3. Die Gottverlassenheit im Exil

bringt die Weggeführten dazu, dass sie ***stutzig werden***, l. יֵשַׁמּוּ oder יִשְׁמוּ von שָׁמֵם nach LXX (Wellh. u. a.) für יֶאְשְׁמוּ, das weder in der Bedeutung von ***sich verschulden***, noch von ***die Schuld büssen*** hier passt, die Bedeutung ***die Schuld fühlen*** (Guthe) aber nirgends (auch nicht Lev 5 4 5 Sach 11 5) hat. Die Folge des Stutzigwerdens wird das Suchen Jahwes sein, daher וּבִקְשׁוּ, Perf. mit ו convers. בַּצַּר לָהֶם ist ein in den Psalmen beliebter Ausdruck vgl. Ps 18 7 (= II Sam 22 7) 66 14 106 44 107 6 9 27, ausserdem Dtn 4 30 II Chr 15 4 Jes 25 4 (späte Stelle); ebenso ist das Verb שִׁחֵר nur spät nachweisbar, im Kal Prv 11 27, im Pi. Hi 7 21 8 5 24 5 Prv 1 28 7 15 8 17 11 27 13 24 Ps 63 2 78 34 Jes 26 9. Zu der Form יְשַׁחֲרֻנְנִי, Imperf. auf ־וּן mit Suff., vgl. Ges.-Kautzsch[27] § 60e.

6 1, das zweite Tristichon, beginnt das Sündenbekenntnis der einst im Exil Jahwe suchenden Exulanten (das von LXX gebotene λέγοντες ist jedoch nicht als לֵאמֹר in den hebr. Text aufzunehmen, wie man auch nicht nötig hat, nach ihr לְכוּ in נֵלְכָה zu ändern): ***Wohlan, lasst uns umkehren zu Jahwe! Denn er hat zerrissen und wird uns heilen, Er hat geschlagen und wird uns verbinden.*** Lies mit Wellh. u. a. וַיַּךְ mit וְ (vgl. das vorangehende ו) entsprechend dem Perf. טָרָף, das hier durchaus im Sinne von ***zerreissen, zerfleischen*** zu nehmen ist, während אֶטְרֹף 5 14 in Parallele zu אֶשָּׂא ***rauben*** bedeutet. Über das Bild von der Krankheit s. zu 5 12 13[aα], zu רָפָא und חָבַשׁ vgl. bes. Jes 3 7. Unserm Tristichon liegt der tiefe Gedanke zu Grunde: Vor Gott giebt es keine Flucht ausser zu ihm.

2, das dritte Tristichon, führt im Anschluss an den Gedanken von v. 1 aus, dass die Hilfe Jahwes dem Bussfertigen in kurzer Frist zu teil werden soll: ***Er wird uns beleben nach zwei Tagen, Am dritten Tage uns aufstehen lassen Und wir werden leben vor ihm.*** ***Zwei, drei Tage*** dient hier zur Bezeichnung einer nicht genau bestimmbaren, aber kurzen Frist, vgl. auch zu Am 1 3. חִיָּה und הֵקִים können sowohl vom Genesen- und Aufstehen-lassen von einer Krankheit (vgl. das Kal חָיָה ***genesen*** Jos 5 8), als auch Wiederaufleben- und Auferstehen-lassen vom Tode (vgl. Jes 26 19) gebraucht werden. Ist nach v. 1 eher an blosse Krankheit zu denken, so spielt hier doch der Gedanke an den Tod herein; denn der Verf. hebt am Schlusse eigens das ***Leben vor Jahwe*** d. h. unter seinen Augen, in seiner Hut (vgl. Gen 17 18), hervor. Der Sinn ist also: Aus dem Exil, da das Volk dem Tode verfallen, so gut wie tot war, lebt Israel wieder auf, und der Vers verbindet mit dem Inhalt von Hes 37 1-10 und Jes 53 den häufig ausgesprochenen Gedanken, dass sich Jahwe von denen finden lässt, die ihn suchen, vgl. v. 3 Jes 55 6 f. Jer 29 13 f. Dtn 4 29 II Chr 15 2 15, ferner auch Jahwes Ungeduld und Drang zu helfen nach Jes 30 18 42 14. Die Hilfe ist daher in nächster Zukunft zu erwarten. Zu der kirchlichen Beziehung von v. 2 auf die Auferstehung Jesu sagt Calvin mit Recht: ***sensus ille videtur mihi nimium argutus.***

3[a], das vierte Tristichon: ***So lasst uns erkennen, darnach jagen Nach der Erkenntnis Jahwes! Sobald wir suchen, finden wir ihn.*** Zuerst die Aufforderung, die Bedingung zu erfüllen, die zu einem neuen Leben vor Jahwe führt, d. i. in ernstlichstem Eifer nach Jahweerkenntnis trachten; dann noch einmal die Versicherung, dass Jahwe sofort sich wird finden lassen. ***Gottes-***

erkenntnis ist auch für Hosea das Fundament und die Grundforderung der wahren Religiosität vgl. 4 1 6 6; aber hier klingen die Worte so, als ob man dieselbe durch eifriges Studium von Thora und Prophetenschriften erringen sollte, wenn das נֵדְעָה durch das folgende נִרְדְּפָה לְ׳ erklärt und gesteigert wird. Übrigens findet sich רָדַף לְ nur hier in übertragenem Sinn; ähnlich ist רֹדְפֵי צֶדֶק Jes 51 1 und das neutestamentliche διώκειν Phl 3 12 Rm 9 30f. כְּשַׁחַר נָכוֹן מוֹצָאוֹ „wie Morgenrot so sicher ist sein Aufgang" ist im Zusammenhang nicht verständlich, besonders da nachher im Bilde für Jahwe an Stelle des Morgenrotes ein erquickender Regen tritt. LXX übersetzt den Schluss εὑρήσομεν αὐτόν, also ist נִמְצָאֵהוּ oder נִמְצָאֶנּוּ zu lesen; entsprechend ist dann der Anfang mit Giesebrecht zu verbessern in כְּשַׁחֲרֵנוּ כֵּן: *Wenn wir suchen* (5 15), *finden wir ihn sofort*; vgl. zum Gedanken v. 2, ferner Prv 8 17 1 28 und zu כְּ .... כֵּן = *sofort* I Sam 9 13.

3ᵇ+5ᵇ, das fünfte Tristichon, die Verheissung herrlichster Erquickung und schönsten Glücks: *Und er kommt uns wie der Regen, Wie der Spätregen, der die Erde erquickt, Und unser Recht geht wie das Licht hervor.* Für יוֹרֶה, das man schwerlich als Verbum (= *befeuchten*) zu מַלְקוֹשׁ nehmen darf, da יוֹרֶה das Nomen für den dem מַלְקוֹשׁ gegenüberstehenden Frühregen ist, das man aber wegen des sonst nicht mehr passenden אֶרֶץ auch wieder nicht als Nomen fassen kann, ist mit Perles (Analekten S. 90) nach Jes 55 10 יַרְוֶה, = *tränken, erquicken*, zu lesen. Wie der befruchtende Spätregen die Erde tränkt und eine reiche Ernte verschafft, so wird Jahwe kommen als eine herrliche Erquickung für das schmachtende Volk und ihm reichen Segen bringen; denn jetzt bricht die Zeit an, da der צֶמַח יְהוָה, das, was Jahwe wunderbar sprossen lässt, zum Ruhme und zur Ehre Israels gereichen wird, vgl. Jes 4 2-6, die Erntezeit, da Israel einheimst, was sein durch die Leiden des Exils verdienter Lohn ist und was ihm mit Fug und Recht gehört. Diesen letzten die Schilderung trefflich abschliessenden Gedanken drückt der Stichos 5ᵇ aus, den wir hierherzunehmen umsomehr Grund haben, als er v. 5 dem Zusammenhang fremd ist, hier aber ausgezeichnet passt. Die Wortabteilung des MT ist nach der LXX dahin zu verbessern, dass das ךְ von מִשְׁפָּטֶיךָ als כְּ vor אוֹר zu setzen ist. Ferner aber ist anzunehmen, dass, ehe der Halbvers nach v. 5 verschlagen wurde, מִשְׁפָּטֵנוּ statt משפטי zu lesen war. *Unser Recht* sagen die bekehrten Israeliten, das ist das Recht auf Erbarmen, auf Erhöhung und Glück, von dem die Späteren gerne sprechen vgl. die späten Stellen Jes 1 27 und bes. Jes 30 18-26. Gerade was Jes 30 18-26 exponiert, ist hier kurz zusammengefasst; fast zu jedem Gedanken von Hos 5 15—6 3 5ᵇ findet sich dort eine Parallele, vgl. z. B. zu חָבַשׁ und רָפָא Jes 30 26, zu Hos 6 3αβ Jes 30 19 und zu Hos 6 5ᵇ Jes 30 18ᵇ 26ᵃ. Jedenfalls erhellt aus diesem Vergleiche, dass die Gedanken von Hos 5 15—6 3 5ᵃ der späteren Zeit geläufig waren. Dass dagegen Hosea den Israeliten ein Recht auf eine herrliche Zukunft zuerkannt hätte, ist völlig ausgeschlossen. כָּאוֹר יֵצֵא Israels Recht *geht auf wie die Sonne* in herrlichstrahlendem Glanze nach einem befruchtenden Regen.

Aus der Auslegung ergiebt sich, dass der Abschnitt 5 15—6 3 5ᵇ nach Form und Inhalt der späten nachexilischen Zeit angehört; denn überall treten uns darin Gedanken

entgegen, die den Späteren eigentümlich sind: das Aufleben Israels aus dem Tode des Exils 6 2, die sofortige Erhörung des Jahwe suchenden Israels 6 3[a], die Aussicht und das Recht Israels auf eine Zukunft höchsten Glückes 6 3[b] 5[b], und die nächsten Parallelen für den Ausdruck bietet die spätere Litteratur vgl. ausser den angeführten Stellen bes. noch Prv 8 17. Dieses Resultat wird schliesslich noch bestätigt durch die gezwungene und künstliche Erklärung, welche die Verteidiger der hoseanischen Herkunft von diesem Stücke geben. Nach Giesebrecht soll die Aufforderung 6 1–3 „nur als ein Wunsch des Propheten aufzufassen" sein; dieser möchte nämlich „sein Volk immer wieder auf den rechten Weg zurückführen, welcher ihm neue göttliche Huld und Heilung bringen wird." Dass dieser Wunsch jedoch unerfüllbar sei, werde der Prophet durch „die höhere göttliche Stimme" belehrt, die ihm in 6 4 sage, dass „ja doch alles vergeblich ist". Nach Wellh. dagegen, dessen Auffassung Nowack teilt, sind die Worte 6 1–3 zwar Rede des Volkes, aber vom Propheten nur „als eine Eventualität, die vermutlich eintreten wird, wenn Jahwe sich zurückzieht", hingestellt, und ebenso „eventuell und zukünftig" soll die Antwort Jahwes 6 4 zu fassen sein. Mit ihrer eventuellen Rede sollen ferner die Israeliten in ihrer Oberflächlichkeit „der falschen Hoffnung" Ausdruck verleihen, „dass nun auch gleich alles wieder gut sein werde", und darauf soll dann in 6 4 die abweisende Antwort Jahwes vorliegen. Wo aber nur mit solcher Künstlichkeit dem Text ein in den Zusammenhang zur Not einzugliedernder Sinn abgewonnen und eine notdürftige Verbindung mit 6 4 hergestellt werden kann, ist es denn doch geratener, 6 4 wenn auch nicht direkt an 5 14 anzuschliessen, so doch als Fortsetzung im weiteren Sinne d. h. als auf der gleichen Höhenlage mit 5 14 liegend zu betrachten und 5 15—6 3 + 5[b] als fremdes Gut auszuscheiden. Diese Lösung empfiehlt sich nicht nur durch ihre Einfachheit und die Analogie so mancher ähnlicher späteren Einfügungen, sondern auch dadurch, dass sie davor bewahrt, dem Abschnitt Gewalt anzuthun, und ihm seinen klaren und tiefen Inhalt belässt.

6. Die Unverbesserlichkeit der Israeliten 6 4—7 7.

Unmöglich ist die Verbindung von 6 4 mit 5 14 nicht: Was könnte ich anders mit dir anfangen als wie ein Löwe dich wegzutragen und zu verderben? Aber die Fortsetzung, die sich zu dieser Verbindung nicht gut schickt, rät, mit 6 4 einen neuen Abschnitt beginnen zu lassen. An die bedeutungsvoll an den Anfang gesetzten zwei Tetrasticha v. 4–6 über das Fehlschlagen jedes Versuches, Israel zu der wirklichen Erfüllung der Forderungen Jahwes zu bringen, schliesst sich nicht übel die Schilderung der entsetzlichen Zustände in Israel an. Es ist nicht nötig, dieses Stück in einzelne Fragmente aufzulösen; vgl. auch zu 7 7. Die Beobachtung von Budde (ZATW 1882, 32 f.), dass 6 7—7 4 die Form des Klageliedes an sich tragen, ist dahin zu modifizieren, dass auch hier wieder von 6 4—7 7 die üblichen Tetrasticha Hoseas (und zwar im Ganzen zehn) vorliegen.

4, das erste Tetrastich, beginnt das Redestück mit der schmerzlichen Frage, welche Mittel denn noch angewendet werden könnten, um Israel auf den rechten Weg zu bringen, da bisher jede bessere Regung bei ihm sich nur als vorübergehend erwiesen habe: ***Was kann ich dir denn*** noch ***thun, Ephraim! Was kann ich dir denn*** noch ***thun, Israel! Ist doch deine Liebe wie Morgengewölk Und wie der Tau, der früh verschwindet***. Zu lesen ist auch hier יִשְׂרָאֵל für יְהוּדָה, dessen Einsetzung gerade so wie 5 13 das Pluralsuffix ־כֶם nach sich gezogen hat; l. also ebenfalls חַסְדְּךָ und vgl. zu 5 10–14. חֶסֶד, *Liebe*, ist auch hier wie v. 6 nicht anders als 4 1, also von der Liebe zum Nächsten zu verstehen, vgl. Winter ZATW 1889, 215—218; diese Auffassung wird durch die nachherige Schilderung des Verhaltens der Israeliten gegen die Mitmenschen bewiesen. Dass man hier חֶסֶד als Liebe zu Gott deuten wollte, rührt davon

her, dass man eine Verbindung mit dem nicht als Einschub erkannten Abschnitt 5 15–6 3 herzustellen suchte. Zu dem schönen Bilde von den Morgenwolken, die in Palästina rasch vor der aufgehenden Sonne verschwinden, und dem Tau, der ebenso schnell vergeht, vgl. ZDPV 1891, 110—112.

5ª 6, das zweite Tetrastich, schliesst gut an v. 4 an: Darum weil die bisherige Besserung je nur eine flüchtige war, habe ich bereits die schärfsten Mittel angewandt (vgl. die Perfecta); denn nicht Opfer will ich, sondern eben Liebe und Gotteserkenntnis. Das Tetrastich schaut wie v. 4 auf die Vergangenheit zurück, die Jahwe die schmerzliche Gewissheit giebt, dass von Israel nichts mehr für die Erfüllung seiner Forderungen zu hoffen ist. ***Darum habe ich dich behauen durch die Propheten, Dich erschlagen durch die Worte meines Mundes; Denn Liebe begehre ich, nicht Opfer, Und Gotteserkenntnis, nicht Brandopfer.*** Fälschlich macht Hitzig mit LXX בַּנְּבִיאִים zum Objekt von חָצַבְתִּי, während das parallele בְּאִמְרֵי־פִי zeigt, dass sie vielmehr das Werkzeug sind, mit dem Jahwe dreingeschlagen hat. Wie in v. 4 (s. dazu) das Pluralsuff. in חַסְדְּכֶם nicht ursprünglich ist, so hat man wohl auch הֲרַגְתִּיךָ für הֲרַגְתִּים zu lesen, vielleicht ist sogar durch Haplographie das Suff. ךָ־ bei חָצַבְתִּי verloren gegangen, vgl. das folgende בְּ und lies חֲצַבְתִּיךָ. Wie durch חָצַב in die kompakte Masse von Gestein und Fels Höhlen und Stollen gelegt werden, so hat Jahwe in dem Volke Risse und Lücken geschlagen. Immerhin entspräche dem הָרַג besser das von Oettli zur Wahl gestellte מָחַץ, *zerschmettern*. ***Propheten*** und ***Wort Gottes*** stehen durchaus parallel: das göttliche oder prophetische Wort ist δύναμις, eine reale Kraft, die eine zerstörende Wirkung hat; vgl. zu Jes 9 7. Da von der Vergangenheit die Rede ist, so ist an Propheten wie Elia und Elisa zu denken, durch welche in der That eine grosse Krisis eingeleitet wurde. Zu 5ᵇ vgl. oben nach v. 3. Dass hier v. 5ᵇ nicht passt, zeigt schon das Imperf. יֵצֵא. Liest man aber auch das Perfectum, so unterbricht er den Zusammenhang von v. 6 mit v. 5ª, da v. 6 eben begründet, warum so scharf gegen Israel vorgegangen wurde. 6 bringt den klassischen, einfachen und durchsichtigen Ausdruck für die Stellung der alten Propheten zum Opferdienst, vgl. zu Am 5 21–27 Jes 1 10–17. Es ist daran nicht herumzudeuten; denn מִן wird durch das unzweifelhafte וְלֹא sicher als negativ = *weg von* und nicht nur komparativ = *mehr als* erwiesen. ***Liebesübung*** (s. zu v. 4) und ***Gotteserkenntnis*** fordert Jahwe, Moral und Religion innig verbunden, ja eins ohne das andere weder in rechter Weise vorhanden, noch überhaupt als vollkommen zu denken (s. auch 4 1), aber nicht Opferkultus. Vgl. Marti, Gesch. der isr. Rel.³ ⁴ § 36: Die Stellung der Propheten zum Kultus S. 160—164. „Der Spruch erinnert an I Sam 15 22, ist aber doch sehr charakteristisch verschieden. Denn Samuel predigt dem Saul nichts weniger als חסד“ (Wellh.).

Mit 7 8, dem dritten Tetrastich, beginnt ein Sündenregister, das den Kontrast zwischen dem Verhalten Israels und den Forderungen Jahwes in seiner ganzen Grellheit zeigt und damit die Unverbesserlichkeit des Volkes ausser jeden Zweifel setzt. Es wird dabei auf Thatsachen angespielt, die uns nicht bekannt sind, weshalb uns auch diese Strophe nicht vollständig verständ-

lich ist. In כְּאָדָם muss wegen des folgenden שָׁם ein Ortsname stecken; es kann daher weder *wie Adam,* noch *wie Menschen,* noch *als ob sie Heiden wären* übersetzt werden, was übrigens, auch wenn kein שָׁם folgte, unhaltbar wäre. Aber welcher Name ist darin zu suchen: בֶּאֱדֹם *in Edom,* was graphisch, aber nicht geographisch naheliegt, בַּאֲרָם *in Aram,* was dem folgenden גִּלְעָד näher kommt, oder בְּאַדְמָה *in Adma,* das aber untergegangen ist (vgl. 11 8)? Bleibt man einfach bei בְּאָדָם, *in Adam,* so kann man an das heutige *Tell ed-Dāmije* am Einfluss des Jabbok in den Jordan denken, ZDPV 1893, 14; aber Sicheres gewinnt man auch so nicht für die Übersetzung und Erklärung: *Sie aber haben in . . . . . den Vertrag nicht gehalten, Haben dort mir die Treue gebrochen. Gilead ist eine Burg von Übelthätern, Voll von Blutspuren.* Mit dem unsicheren Orte, der in אדם steckt, und mit Gilead sind offenbar kultische Stätten gemeint, es handelt sich demnach um dem Jahweglauben durchaus widersprechende kultische Gebräuche, die dort geübt wurden, vielleicht selbst um Menschenopfer, vgl. 12 12 und 13 2. **8** Eine Stadt *Gilead* ist vielleicht noch Jdc 10 17 (vgl. auch 12 7 LXX Al.) erwähnt; mindestens genügt 12 12 nicht zum Beweise, um hier גִּלְגָּל dafür einzusetzen, so CHEYNE (Encycl. bibl. vgl. Gilead 2), der auch בְּבֵית־אָוֶן für כְּאָדָם gelesen haben möchte (vgl. aber zu 4 15). Hält man den Text hier fest, so hat man die Stadt vielleicht wiederzufinden in dem heutigen *Ǵal'ūd* südlich vom Jabbok (s. zu Jdc 10 17), was zu אָדָם = *Tell ed-Dāmije* nicht übel passt. Andre denken an Miṣpe Gilad (EWALD), Ramot resp. Ramat Gilad (BUHL) oder Jabesch Gilad (HITZIG). עֲקֻבָּה מִדָּם, *bespurt* (denom. von עָקֵב *Ferse, Fuss, Spur*) *von Blut,* vielleicht מִדָּמִים *von vergossenem Blut* zu lesen (vgl. auch OETTLI: עִקְּבַת דָּמִם), spricht wie die *Übelthäter* für blutige, in Gilead verübte kultische Greuel. Es kann leicht sein, dass solche Opfer im Zusammenhang mit Ereignissen dargebracht wurden, die dazu führten, dass nachher Gileaditen unter den Helfershelfern Pekachs bei der Ermordung Pekachjas waren (II Reg 15 25). Ist die gegebene Erklärung nicht sicher, so sind es noch weniger die Vorschläge von BACHMANN עִקְבֵיהֶם דָּם, *ihre Fussstapfen sind Blut,* von RUBEN: עֹקְבַת אָדָם וּמְחַכַּת אִישׁ etwa = *Menschen betrügend und* (für den Anfang von v. 9) *Männer belauernd,* und von CHEYNE: גִּבְעַת מְרֵעִים, *eine Feste von Bösewichten.*

9, das vierte Tetrastich, ist in ungutem Text überliefert: חַכֵּי = חַכּוֹת ist fraglich, die Trennung des שֶׁכְמָה von דֶּרֶךְ, zu dem es doch wohl gehört, ohne Beispiel und כְּחַכֵּי וגו' als Prädikat zu חֶבֶר sehr hart. LXX hat ziemlich denselben Konsonantenbestand vor sich gehabt, nur scheint sie וְכֹחֲךָ אִישׁ (καὶ ἡ ἰσχύς σου ἀνδρός), ferner חִבְּאוּ (ἔκρυψαν für חֶבֶר) und endlich im Cod. Alex. דֶּרֶךְ י' רִצְּחוּ (ὁδὸν κυρίου, 'י als Abkürzung von יהוה gefasst) gelesen zu haben. Vielleicht darf man darnach etwa vermuten: כְּהִתְחַבֵּא אַנְשֵׁי גְדוּדִים (oder כַּגְּדוּדִים מַכֵּי אִישׁ) נֶחְבְּאוּ כֹהֲנִים וַיְרַצְּחוּ דֶּרֶךְ שֶׁכְמָה כִּי זִמָּה עָשׂוּ *Und wie sich Räuber verbergen* (oder *Wie Banditen, die jeden erschlagen*), *Verbargen sich Priester Und mordeten am Wege nach Sichem, Ja verübten Frevel.* Auch hier ist dann von Hosea auf bestimmte Ereignisse angespielt; Sichem kommt aber nicht als Asylstadt in Betracht, sondern weil an ihr die Strasse vorbeiführte, die den Verkehr zwischen Norden und Süden und der Meeresküste vermittelte, oder

weil dort Priester als Parteigänger eines Königs oder Usurpators politische Gegner überfielen. Ähnlich versteht und emendiert auch OETTLI den Text, nur dass er וּכְחָבֶל für וּכְחַכֵּי, ferner חֲבֵרוּ für das von LXX an Stelle von חָבֶר empfohlene חִבְּאוּ und endlich וירצחו erst nach שְׁכְמָה liest, sodass bei ihm v. 9 besagt: „und wie eine Bande von Freibeutern rotteten sich Priester zusammen am Wege nach Sichem und mordeten, ja verübten Schandthat". Weiter entfernen sich vom überlieferten Texte die Vorschläge von P. RUBEN: גְּדוּדִים חִבְּאוּ בְּהָרֶיהָ יֹרֵד יְרֵחוֹ יְרַצְּחוּ הִשְׁכִּימוּ זִמָּה עָשׂוּ = „Räuberbanden waren versteckt in seinen (d.i. Gileads) Bergen; wer nach Jericho hinabzog, mordeten sie. Früh machten sie sich auf, verübten Frevel" (zu dem Anfang des Verses s. zu v. 8), und von CHEYNE: וְחֶבֶר בֹּגְדִים כֹּהֲנֶיהָ דֶּרֶךְ י׳ נִאֲצוּ הִשְׁכִּימוּ זִמָּה עָשׂוּ = „Und eine Gesellschaft von Verrätern sind seine (d. i. Gileads) Priester, den Weg Jahwes verschmähen sie. Früh sind sie auf um Frevel zu üben".

10, das fünfte Tetrastich, spricht nun ganz deutlich ebenfalls von kultischen Greueln: *In Bethel sah ich Schauderhaftes; Dort hat Ephraim gehurt, Israel sich befleckt.* Wegen des folgenden שָׁם ist, da Hosea doch nicht ausser Landes wohnt, בְּבֵית־אֵל für בְּבֵית יִשְׂרָאֵל zu lesen; für זְנוּת לְ, das schwerlich gutes Hebräisch ist, ist einfach זָנָה herzustellen. שַׁעֲרוּרִיָּה (so mit Recht Ḳĕrē) sind *haarsträubende, horrende Dinge*, vgl. auch Jer 18 13; es sind die schauderhaften Orgien in Bethel, vgl. 4 14.

11 scheint aus zwei verschiedenen Elementen zusammengesetzt, die aber beide schwerlich dem ursprünglichen Kontexte angehören. גַּם־יְהוּדָה ist eine Glosse, gerade wie das Sätzchen 5 5bβ, das ebenfalls ein גַּם־יְהוּדָה enthält. Sie stammt ohne Zweifel von der Hand dessen, der überall in die Reden Hoseas die Bezugnahme auch auf Juda eintrug, bisweilen blos Israel in Juda verwandelnd wie z. B. 5 10–14, anderswo sich mit Einschüben behelfend. Hier knüpft גַּם יְהוּדָה an den Schluss von v. 10 an, um auch Juda als in gleiche Sünde wie Israel gefallen hinzustellen. Der Rest von v. 11 hat einen andern Ursprung: Juda wird angeredet und nicht seine Gegenwart, sondern seine Zukunft ins Auge gefasst. Dieses Element hält die Linie von 5 15—6 3 5b, von jenem Ausblick in das herrliche Wiederfinden Jahwes, ein. Das ist deutlich aus בְּשׁוּבִי שְׁבוּת עַמִּי = *wenn ich im Geschick meines Volkes die Wendung eintreten lasse* (s. zu Am 9 14) zu ersehen und erhellt auch aus den beiden ersten Wörtern von 7 1, die zu v. 11 hinübergehören als בְּרָפְאִי לְיִשְׂרָאֵל (lies nach ἐν τῷ der LXX בְּ für כְּ) = *wenn ich Israel Heilung verschaffe*, vgl. bes. 6 1. In diesem Zusammenhang wird man am ehesten שָׁת קָצִיר לָךְ als einen Hinweis darauf zu fassen haben, dass einst auch Nordisraeliten sich Juda anschliessen werden, vgl. zu 2 2 sowie Jes 9 23 49 6. Da die Glosse Jahwe sprechen lässt (vgl. בְּרָפְאִי, בְּשׁוּבִי), so kann שָׁת nicht als *er hat bestellt* gehalten werden, sondern wird שִׁית als partic. pass. oder שַׁתְּ (= שַׁתִּי) 1. pers. sing. perf. zu lesen sein: (*Auch, Juda,*) *bestellt ist* oder: *bestellt habe ich Ernte dir, wenn ich* etc.

7 1 (von נִגְלָה an; zu dem Anfang s. zu 6 11), das sechste Tetrastich: *Offenkundig ist die Schuld Ephraims Und (sichtbar) die Bosheit Samariens, Denn Diebe brechen ein in die Häuser, Räuberbanden plündern auf den Strassen.* Das וְ vor נִגְלָה rührt von der nachträglichen Eingliederung der Glosse (s. zu 6 11) in den Zusammenhang her, ebenso auch der Einschub פָּעֲלוּ שָׁקֶר וְ, *sie übten Trug*, um zu sagen, was einst an den Tag kommen soll, während v. 1b deutlich schildert, was schon am Tage liegt, vgl. das Imperf. יָבוֹא mit dem Perf. פָּעֲלוּ und l. mit LXX פּשׁט. Das *Trug üben* schliesst ja gerade das Offenkundigsein aus. Zwischen גַּנָּב und יָבוֹא ist בַּבַּיִת oder בַּיְתָה ausgefallen (beachte die

Ähnlichkeit der Buchstaben ··· ב יב ····), das LXX noch gelesen hat, deren πρὸς αὐτόν eine Verschreibung für πρὸς οἶκον zu sein scheint, und das für den Sinn und den Parallelismus zu בַּחוּץ nicht fehlen kann, vgl. Jo 2 9, wo das notwendige בְּבָתִּים vorangeht (so auch OETTLI). Schliesslich hat man wohl dem עָוֹן entsprechend mit der LXX den Singular רָעַת zu lesen und davor vielleicht den Ausfall von נִרְאָה, partic. fem. Niph., zu vermuten (dann ist auch נִגְלָה zu punktieren). MEINHOLD kommt von derselben Empfindung aus, dass ein Verbum fehle, zu der Annahme, dass וְיָדַעְתִּי רָעוֹת שׁ׳ zu lesen sei. *Samarien* wird hier genannt als die Hauptstadt Ephraims (vgl. Jes 7 9) und Hauptsitz des nachher geschilderten Treibens der Grossen, vgl. dazu auch Am 3 9f.

2, das siebente Tetrastich: ***Und keiner sagt sich in seinem Herzen, Dass ich jeder ihrer Bosheiten gedenke. Sie sind schon so im Bann ihrer Thaten, Dass diese offen vor meinen Augen geschehen.*** Der Sinn für Recht und Gerechtigkeit ist ihnen gänzlich abhanden gekommen, sodass sie sich aus ihren bösen Thaten gar kein Gewissen mehr machen: sie sagen sich nicht einmal mehr, Jahwe werde sie strafen. Ihr böses Treiben lässt sie nicht mehr los und sie verüben daher ohne jedes Bedenken ihre gottlosen Thaten am hellen Tage. Die ganze Strophe exponiert den Anfang von v. 1. עַתָּה bedeutet ***bereits, schon,*** wie 8 8 10 3, und סָבַב ist = ***umringen, einen Bannkreis um jmd. ziehen, jmd. in seinem Banne haben,*** dass er nicht loskommt. Zur Einleitung von כָּל־רָעָתָם זָכָרְתִּי ist das recitative כִּי gerade so unnötig, wie vor נֶגֶד פָּנַי הָיוּ das kausale oder eine sonstige Bindepartikel.

Mit **3**, der ersten Hälfte der achten Strophe, beginnt die Schilderung der politischen Leidenschaften, die zum Sturze eines Königs nach dem andern und zur völligen Anarchie führen. ***In ihrer Bosheit salben sie Könige Und in ihrer Falschheit Fürsten.*** Die Erklärung hierfür giebt 8 4: In böser Treulosigkeit gegen Jahwe setzen sie sich eigene Fürsten ein und stürzen die rechtmässige Obrigkeit. Die Worte sind die Einleitung zu der Darstellung eines einzelnen Beispieles davon, wie sie mit ihren Königen verfahren, s. v. 5f. Mit WELLH., NOWACK, OORT ist יִמְשְׁחוּ, ***sie salben,*** für יְשַׂמְּחוּ, ***sie erfreuen,*** zu lesen, trotzdem letzteres auch schon die alten Versionen hier vorfanden; denn ohne den Worten einen Zwang anzuthun, etwa damit, dass man übersetzt: Voll Arglist halten sie den König und voll Heuchelei die Fürsten in guter Laune (so GUTHE), erhält man keine Verbindung mit dem Folgenden. Auch verstände man nicht, warum dann v. 5, wenn es derselbe König wäre, מַלְכֵּנוּ gesagt würde.

4 ist zusammengesetzt aus zwei Glossen, da auch כֻּלָּם מְנָאֲפִים, *sie alle sind Ehebrecher,* nicht als ursprünglicher Text zu halten ist, weil מְנָאֲפִים nicht politische Treubrecher bedeutet und was eigentliche Ehebrecher in diesem Zusammenhang sollen, unverständlich ist. Die erste Glosse: כְּמוֹ תַנּוּר בֹּעֵר הֵם, ***sie gleichen einem glühenden Ofen*** (so ist mit OORT zu lesen, da תַּנּוּר überall sonst mascul. ist), gehört zu dem Anfang von v. 7. Die zweite Glosse ist zu lesen: כֻּלָּם מִן אֹפִים אֹפֶה יִשְׁבּוֹת מֵעִיר מִלּוּשׁ בָּצֵק עַד־חֻמְצָתוֹ, ***sie alle gehören zu der Bäckerzunft: ein Bäcker stellt das Feueranfachen ein vom Kneten des Teiges bis zu der Durchsäuerung desselben.*** Zu der Konstruktion יִשְׁבּוֹת מֵעִיר, Ergänzung des Verbums durch das Partic., vgl. GES.-KAUTZSCH[27] § 120b. Die Glosse gehört zu v. 6, spec. zu der falschen Lesung אֹפְהֶם (s. zu v. 6), sie erklärt: wie der Bäcker machen es die Grossen; wie jener

erst am Morgen, wenn der Teig durchsäuert ist, das Feuer im Ofen anfacht, so wissen auch diese ihren Hass zu verheimlichen bis zum geeigneten Momente. Die zweite Glosse ist später als die erste; Inhalt und Stellung verraten den glossatorischen Charakter von v. 4.

5 setzt v. 3 fort; daran ist nicht zu zweifeln, wenn schon v. 5b ganz unverständlich ist. Denn v. 5a zeigt das Benehmen gegen *unsern König* d. h. den rechtmässigen König und seine Fürsten bei irgend einem Feste. Hält man יום fest, so kann man an Krönungstag oder Geburtstag denken; doch ist vermutlich הֵם dafür zu lesen und für שָׂרִים, die Obj., nicht Subj. sind, deutlicher auch וְשָׂרֵינוּ zu setzen. Dann lauten die zwei letzten Zeilen der achten Strophe: *Sie machten unsern König krank Und unsere Fürsten an Glut von Wein.* Zu dem stat. constr. vor einer Präpos. in חֲמַת מִיָּיִן vgl. Ges.-Kautzsch[27] § 130 a; Oettli liest dafür ohne Not מֵחֲמַת יַיִן. Es handelt sich also um irgend eine Festlichkeit, welche benutzt wurde, um den König zu stürzen, und der Vers versetzt uns in eine Zeit, wo an Stelle des rechtmässigen Königs (מַלְכֵּנוּ) noch kein andrer zur unbestrittenen Herrschaft gelangt war, also wahrscheinlich in die erste Zeit Menahems, der Sallum, den Mörder Sacharjas, des Sohnes Jerobeams, nach einmonatlicher Regierung besiegte, aber offenbar selbst noch nicht überall sich Anerkennung verschafft hatte (vgl. II Reg 15 13ff.). Sacharja ist es, den Hosea מַלְכֵּנוּ nennt, und die Worte stammen etwa aus dem Jahre 742. Jedenfalls darf man שָׂרִים nicht zum Subj. nehmen und הֶחֱלוּ schwerlich innerlich kausativ = *krank werden* fassen; Subj. müssen auch v. 5a dieselben *sie* sein, wie v. 3 und v. 6. Wie gesagt, ist v. 5b nicht zu verstehen. Die gewöhnliche Fassung: *Er zieht seine Hand* = pflegt Gemeinschaft *mit Gewissenlosen* ist zu unsicher und setzt den König als Subjekt voraus; auch die Vermutung von Oort (s. Beilagen bei Kautzsch) befriedigt nicht. Eher liesse sich, wenn v. 5a die שָׂרִים Subj. wären, der Vorschlag von Oettli hören: אִמְּצוּ יְדֵי הַלֵּצִים *sie stärkten die Hände der Spötter*; aber לֵץ, *Spötter*, passt nicht gut für Attentäter und ist überhaupt nur in späteren Stücken nachweisbar, auch müsste man dann mit Oettli noch נֶחֱלוּ lesen und verlöre den Anschluss an v. 6. Es wird daher v. 5b eine verdorbene Glosse sein.

6, die neunte Strophe: *Denn es brennt wie ein Ofen ihr Herz; Die ganze Nacht schläft ihr Zorn, Am Morgen flammt er auf Wie loderndes Feuer.* Zu lesen ist für das unhaltbare קֵרְבוּ, *sie brachten nahe*, nach LXX ἀνεκαύθησαν nicht mit Nowack בָּעַר, obschon sie nachher בער mit demselben Verb wiedergiebt, sondern קָדְחָה, *es ist entzündet, angefacht*, vgl. Dtn 32 22; בְּאָרְבָּם, *durch ihre Arglist*, ist eine erklärende Glosse und für אֹפֵהֶם, *ihr Bäcker*, das die zweite Glosse in v. 4 verschuldet hat, ist mit Targ., Pesch. אַפָּם, *ihr Zorn*, herzustellen, denn nur dieser, nicht aber der Bäcker, kann am Morgen aufflammen wie loderndes Feuer. So gewinnt man einen trefflichen Sinn: Wie in der Nacht das Feuer im Ofen unter der Asche glimmt, am Morgen aber angefacht wird, so verstehen die Verschwörer in der Nacht beim Feste ihre Zornglut zu dämpfen, um sie am Morgen auflodern zu lassen, „wenn alles seinen Rausch ausschläft“ (Wellh.). Wie sich יֶעְשַׁן, *es raucht*, (W. R. Smith) für יָשֵׁן nicht empfiehlt, wo von Nacht und Morgen die Rede ist, so befriedigen auch andere Vorschläge nicht, die für den Anfang gemacht sind, weder der von

SCHORR (bei PERLES Analekten 32 37) und WELLH.: כִּי קִרְבָּם כַּתַּנּוּר לִבָּם בֹּעֵר בָּם, *ihr Inneres ist wie ein Ofen, ihr Herz brennt in ihnen*, was im besten Fall eine sehr unschöne Tautologie wäre, noch der von OETTLI: כִּי קִרְבָּם כַּתַּנּוּר לִבָּם כָּאֲרֻבָּה, *ihr Inneres ist wie ein Ofen, ihr Herz wie ein Rauchfang* (vgl. 13 3), was eine recht sonderbare und sehr wenig ansprechende Ausführung des sonst treffenden Bildes bedeutete.

7, die zehnte Strophe: *Sie alle glühen wie ein Ofen Und verzehren ihre Richter; All ihre Könige fielen; Keiner unter ihnen sucht Hilfe bei mir.* כֻּלָּם erweitert den Kreis derer, die von politischer Leidenschaft durchglüht sind; nicht nur die Verschwörer, die Sacharja gestürzt haben (v. 5), das ganze Volk ist in Aufregung und an den Revolutionen beteiligt, durch welche jedesmal die Obrigkeit weggefegt wird. Das Suff. in בָּהֶם bezieht sich auf כֻּלָּם; im ganzen Volk ist keiner, der sich darauf besänne, wo die wahre Heilung zu suchen wäre, sie meinen im fortwährenden Wechsel der Könige schliesslich den rechten König zu bekommen, in der Politik das Glück zu finden, statt in der Religion. So lenkt Hosea am Schlusse dieses Stückes wieder zu dem Gedanken zurück, den er am Anfang kräftig hervorgehoben hat 6 4–6, und klingt noch einmal der schmerzliche Ton von der Unverbesserlichkeit des Volkes durch.

7. Die Einfalt der Israeliten, die nicht merken, dass es mit ihnen zu Ende geht, und dem Verderben noch entgegen rennen 7 8—8 3.

8, die erste Strophe: *Ephraim, unter den Völkern Welkt es ab, Ephraim wurde ein Aschenkuchen, Ein nie umgewendeter.* Im Vergleich zu den andern Völkern, die jugendkräftig bleiben, erweist sich Ephraim als ein welkes absterbendes Volk, oder in anderm Bilde, es gleicht, da es von seiner verkehrten Richtung nicht loskam, einem *Aschenkuchen*, der, weil er nicht umgewandt und weggenommen wurde, verkohlt und unbrauchbar ist; vgl. den Kinderspielreim: your bannocks are burning and ready for turning (SINGER Deutsche Kinderspiele in Z. des Vereins für Volkskunde in Berlin 1903, 57) und zum Backen der עֻגוֹת BENZINGER Archäol. 85 f. יִתְבּוֹלָל versteht man gewöhnlich, wie LXX: συνεμίγνυτο, als *er vermischt sich, vermengt sich*, = Ephraim nimmt heidnisches Wesen an im Verkehr mit den Völkern; aber dazu passt das Folgende nicht. Darum ist mit EWALD an eine Ableitung von בָּל = נבל, *welk und alt*, zu denken, am Ende sogar mit OETTLI יִבּוֹל, *es wird welk*, zu lesen. Zum Sinne vgl. 8 8.

9, die zweite Strophe: *Fremde haben seine Kraft verzehrt Und es weiss es nicht, Auch sein Haar ist schon grau geworden Und es weiss es nicht.* Israel merkt selber seine Schwäche nicht, hat keine Ahnung davon, dass es dem Ende nahe ist. זָרִים, *Fremde*, sind die Nichtisraeliten, Syrer und Assyrer, die durch den schweren Tribut, den sie von Israel bezogen, und durch verheerende Einfälle die Kraft Israels schwächten. Man denke an Hazael II Reg 8 12 10 32 33 und Benhadad II Reg 13 3 7, und an Phul-Tiglatpilesar II Reg 15 19 f. 29. Für זָרְקָה, das sonst nicht intransitiv vorkommt, l. Pu. זֹרְקָה *es ist gestreut, gesprengt worden* Grauheit auf Israel d. h. bereits zeigt sich das Grauwerden

seiner Haare. Zu der Anwendung der verschiedenen Altersstufen des menschlichen Lebens auf die Entwicklung eines Staates vgl. 11 1 Jes 46 4.

10 ist eine Glosse; das zeigt schon das יְהוָה אֱלֹהֵיהֶם in der Rede Jahwes, dann die Entlehnung des Anfangs aus 5 5, endlich auch Inhalt und Form. Soll man nämlich übersetzen: *es wird zeugen* (וְעָנָה), so passt die Fortsetzung mit ihren Perfekten nicht dazu, für die וְלֹא יָשׁוּבוּ und וְלֹא יְבַקְשֻׁהוּ stehen müsste, und es käme in die Schilderung der Gegenwart (v. 8f.) ein unerwarteter Ausspruch über die Zukunft, unerwartet, weil bei dem Volke, das ist, wie v. 8f. gesagt wird, nichts mehr zu hoffen ist. Fasst man aber die Perfecta als Perfecta, wie sie offenbar gemeint sind (so mit Recht Guthe), so tragen sie einen Gedanken nach, der doch viel besser schon mit dem וְהוּא לֹא יָדָע (v. 9) ausgesprochen ist und darum mehr nach einem Glossator, als nach Hosea aussieht. Wie schwer sich auch unser Vers in den Kontext einreihen lässt, zeigt die gezwungene, sprachlich kaum haltbare Fassung von וְלֹא שָׁבוּ וגו׳ als „Erweiterung und Erklärung des Subjektes" (גְּאוֹן־יִשְׂרָאֵל) zu וְעָנָה, die Wellh. und Nowack befürworten; v. 10 sollte dann besagen: „So zeugt denn der Stolz Israels ihm ins Angesicht, dass (Nowack: und dass) sie nicht umgekehrt sind etc." Oettli, hier der dritte im Bunde, erklärt lieber v. 10ᵇ als „Begründung" von v. 10ᵃ und entfernt darum die „störende" Copula ו von וְלֹא־שָׁבוּ als dittographischen Fehler. Worauf hierbei בְּכָל־זֹאת zu beziehen wäre, wird von keinem gesagt, doch kaum darauf, dass sie grau werden und nichts davon merkten; vgl. übrigens das ebenso unbestimmte בְּכָל־זֹאת in Jer 3 10.

11, die dritte Strophe: *Und es wurde Ephraim wie eine Taube, Eine einfältige, unverständige; Den Ägyptern riefen sie, Nach Assyrien gingen sie.* Ein originelles und treffliches Bild! Wie es einer einfältigen Taube bei ihrem Besitzer nicht gefällt und sie nicht wieder in ihren Schlag will, wo sie geborgen wäre, sondern ziellos bald dahin bald dorthin fliegt und draussen herumirrt, so hat es Ephraim gemacht, bald die Hilfe Ägyptens angerufen, bald nach Assyrien sich gewendet. Jahwe verlassend schwankt es kopflos zwischen Ägypten und Assur. Es brauchen nicht zwei ausgesprochene Parteien zu sein; bald hat die Neigung nach Ägypten, bald die nach Assur die Oberhand, beidemal aber ist es die Einfalt und Thorheit, die die rechte Hilfe nicht will.

12, die vierte Strophe: *So oft sie ausfliegen, Werfe ich über sie mein Netz, Wie Vögel des Himmels ziehe ich sie nieder, Binde sie an wegen ihrer Bösartigkeit.* Das Schicksal, das die Israeliten bei diesen Versuchen trifft: sie laufen Jahwe, dem mächtigen und geschickten Vogelsteller, ins Garn; denn er wirft über sie, so oft (=כַּאֲשֶׁר) sie aus dem Schlage ausfliegen, das Netz, zieht sie wie gefangene Vögel mit dem Netze zu Boden und setzt sie gefangen, weil er ihre Bösartigkeit kennt. Statt אַיְסִירֵם, das man als Hiph. von יסר mit unkontrahiertem י erklärt (Ges.-Kautzsch[27] § 70b), gewöhnlich aber, weil sonst kein Hiph. dieses Verbums belegbar ist, in das Pi. אֲיַסְּרֵם, = *ich züchtige sie*, verbessert, ist zu lesen אסרם = אֶאֱסָרֵם, *ich binde, ich fessle sie;* die alte Schrift kannte keine Vokalbuchstaben, die beiden י sind falsch eingesetzt, die Schreibung mit einem א statt mit zweien kommt bei Verben פ״א in der 1. pers. sing. imperf. auch sonst vor, vgl. z. B. אֹמַר, *ich sage,* und Ges.-Kautzsch[27] § 68df. כְּשֵׁמַע לַעֲדָתָם, *gemäss der Predigt an ihre Gemeinde,* wie man gewöhnlich übersetzt, ist nach Inhalt und Form unhaltbar. LXX scheint mit θλίψεως αὐτῶν nicht auf צָרָתָם, sondern auf ein ursprüngliches רָעָתָם schliessen zu lassen, s. Vollers (ZATW 1883, 250), der auf eine ähnliche Verwechslung von רעתו mit עדתו Ob 13 hinweist. Danach ist mit Oettli עַל רָעָתָם, *wegen ihrer Bös-*

artigkeit, zu lesen, was einen sehr guten Sinn giebt: die bösartigen Tiere sperrt Jahwe ein. Das übrig bleibende כְּשֵׁם möchte ich am ehesten als eine erklärende Glosse zu עַל fassen: *wegen* = *gemäss dem Ruf von* ihrer Bösartigkeit. Das Bild vom Netze Jahwes vgl. noch Hes 12 13 17 20 32 3 Hi 19 6; Hosea hat aber bei der Anwendung desselben kaum eine Ahnung von dem Netz, das die Götter nach dem babylonischen Schöpfungsepos Marduk schenkten, „das Ungetüm Tiâmat zu fangen".

13, die fünfte Strophe: ***Weh ihnen, dass sie mir entwichen! Fluch ihnen, dass sie mir untreu wurden! Und ich, ich sollte sie freilassen, Und sie redeten über mich Lügen.*** Die Strafe muss sie treffen, das Verderben über sie kommen, weil sie Jahwe die Treue gebrochen. Er hält sie in sicherm Gewahrsam, er kann sich nicht so wegwerfen, sie freizulassen (= וְאָנֹכִי אֶפְדֵּם, das als Frage der Verwunderung zu fassen ist vgl. GES.-KAUTZSCH[27] § 150a), ***da sie Lügen über ihn redeten*** d. h. da sie seine Macht und seinen Willen ihnen zu helfen in Abrede stellten, vgl. auch v. 15b.

14, die sechste Strophe: ***Und sie riefen nach mir nicht von Herzen; Denn sie heulen wegen . . . ., Wegen Getreide und Most ritzen sie sich, Ganz und gar abtrünnig sind sie von mir.*** Für יְיֵלִילוּ l. יְיֵלִילוּ, s. GES.-KAUTZSCH[27] § 70d und zu Jes 15 2. Der Sinn im Allgemeinen ist klar: Aufrichtig haben sie niemals mich angerufen, denn so jämmerlich sie auch thaten, nicht um mich, sondern um Getreide und Most war es ihnen zu thun, also ein Grund mehr, sie nicht zu befreien vgl. v. 13b. Im Einzelnen aber ist manches fraglich: עַל־מִשְׁכְּבוֹתָם, „auf ihren Lagern", ist nicht verständlich, es kann sich schwerlich um die Polster bei der Opfermahlzeit handeln, dann erwartet man für עַל vor dem folgenden עַל *wegen* dieselbe Bedeutung und für מִשְׁכְּבוֹתָם etwas, das dem folgenden *Getreide* und *Most* entspräche; aber weder מִשְׁאֲרוֹתָם *ihre Backschüsseln* (SMEND), noch מִשְׁפְּתֵיהֶם *ihre Viehhürden* (OETTLI) leuchtet ein. Für יִתְגּוֹרָרוּ, das man durch Zusammenstellung mit dem Verbum גָּרָה = ***sich aufregen*** erklären will, wird wohl mit LXX יִתְגּוֹדָדוּ zu lesen sein, das dann bedeutet: ***sie machen sich Einschnitte, ritzen sich die Haut***, vgl. I Reg 18 28, nämlich um dadurch Gott sich günstig zu stimmen, dass er ihre Bitte erhöre, s. zu Dtn 14 1 und MARTI Gesch. der isr. Rel.[4] 36. יָסוּרוּ בִי ist schwer zu halten, da סוּר mit מִן, nicht mit בְּ verbunden wird. LXX ἐπαιδεύθησαν ἐν ἐμοί hat יָסְּרוּ בִי gelesen, was sich ebenfalls wegen בִּי nicht empfiehlt. Man wird daher mit NOWACK etwa יָסֹרוּ בִי von סָרַר ***abtrünnig sein,*** lesen können und vielleicht, da der Stichos sehr kurz ist, in dem von LXX nicht gebotenen, also irgendwie durch ein Versehen eingedrungenen יִסַּרְתִּי, ***ich habe gezüchtigt***, von v. 15 den Rest des vierten Stichos sehen dürfen: יסרו בי יסרתי könnte auf ursprüngliches סָרוֹר יָסֹרוּ בִי zurückgehen, wie oben in der Übersetzung vermutet ist.

15 16$^{a\alpha}$ (bis רְמִיָּה), die siebente Strophe, zeigt, dass die Güte Jahwes gerade so wenig ausrichtete, wie die Not v. 14: Jahwe anerkennen sie nie, sie sind immer gegen ihn. ***Habe ich aber ihre Arme gestärkt, So sinnen sie gegen mich Böses; Sie wenden sich ab zu den Bealim, Sind geworden wie ein Bogen, der trügt.*** Zu יִסַּרְתִּי, das LXX nicht liest, s. zu v. 14. Unter der ***Stärkung der Arme*** können politische und kriegerische Erfolge gemeint sein, wie sie

Jerobeam ben Joas davongetragen hat (vgl. II Reg 14 27), aber es kann sich auch um Gewährung grosser Fruchtbarkeit handeln im Gegensatz zu dem Mangel, auf den v. 14 hinweist. Die Hoffnung, dass solche Güte die Israeliten zur Einsicht bringe, erwies sich als unrichtig; denn diese wussten diese Förderung, die sie erfuhren, so zu deuten, dass sie nicht für Jahwe sprach, vgl. auch v. 13b. Sie leiteten offenbar den Segen von den Bealim ab, wie 16aα zu verstehen sein wird. Mit לֹא עָל ist nichts anzufangen, denn es kann nicht bedeuten: *(sie machen eine Wendung, aber) nicht aufwärts.* עָל = *Höhe* ist nirgends sicher, jedenfalls auch 11 7 nicht; ebenso darf man sich nicht auf II Sam 23 1 berufen s. LXX. Zu Jes 59 18 63 7 s. in diesem Comm. und zu den übrigen Stellen beachte Ges.-Buhl 13 unter עָל A. Die Konjekturen: לֹא לְהוֹעִיל = *nicht zum Nutzen* (Oort), לֹא יוֹעִילוּ = *sie haben keinen Nutzen davon* (Valeton), יֵבוֹשׁוּ לֹא יוֹעִילוּ oder לֹא יָשׁוּבוּ לְהֹעִיל = *sie werden zu Schanden werden, keinen Nutzen haben* oder *sie kehren nicht um, um Nutzen zu haben* (Oettli), befriedigen alle mit ihrem Gedanken an den Nutzen nicht; dem Gedankenkreis Hoseas näher liegt die Vermutung, לֹא עַל sei eine absichtliche oder unabsichtliche Verderbnis für אֶל־הַבַּעַל oder אֶל־הַבְּעָלִים = sie wenden sich ab *zu Baal* (vgl. 13 1) oder *zu den Bealim* (2 15). *Sie sind geworden* כְּקֶשֶׁת רְמִיָּה *wie ein Bogen, der trügt,* vgl. auch Ps 78 57; d. h. wie ein Bogen, der dem Schützen versagt oder den Pfeil in nicht gewollter Richtung abgiebt, so dass das Ziel stets verfehlt wird, ist Israel, es macht alle Anstrengungen Jahwes, mit ihm zum Ziele zu gelangen, illusorisch und vergeblich. So bleibt für Jahwe nichts übrig, als das treulose und widerspenstige Volk der Strafe zu überliefern v. 16aβ 8 3.

16aβ, der Anfang der achten Strophe. Nur der erste Stichos ist sicher: *Es sollen* daher *ihre Fürsten fallen durchs Schwert* d. h. entweder im Kriege, der sich gegen Israel erhebt (8 3b), oder durch Hinrichtung, die der siegreiche Feind an den Machthabern der Besiegten vollzieht; möglich ist es auch, dass Hosea an die inneren Wirren denkt, in denen die Obrigkeit gestürzt wird (vgl. v. 7) und die schliesslich zur Intervention des fremden Feindes führen. Die Fortsetzung מִזַּעַם לְשׁוֹנָם *infolge des Ingrimms ihrer Zunge* ist unwahrscheinlich, weil זַעַם sonst immer nur vom Zorne Gottes gebraucht wird und auch ohnehin schwer zu verstehen ist, was diese Beifügung besagen sollte. Vermutlich stand ursprünglich dafür etwa zu lesen: מִזַּעְמִי שֹׁפְטֵיהֶם *Wegen meines Zorns ihre Richter* (s. v. 7) oder מַלְכָּם וְשֹׁפְטֵיהֶם *Ihr König und ihre Vorgesetzten.*

16b ist schwerlich mehr als eine Glosse. זוֹ לַעְגָּם, *das ist ihr Hohn*, wahrscheinlich *ihr Höhnen, ihr Prahlen*, soll wohl *ihre ingrimmigen Reden* v. 16a erklären. Oder ist gemeint *der Hohn über sie?* Nach Oort sind die beiden Wörter als Dittographie der vorhergehenden einfach zu streichen. Alles ist unsicher. *Im Lande Ägypten* ist ebenso wenig zu verstehen: Im ersten Falle könnte man an die prahlerischen Reden der israelitischen Gesandten in Ägypten denken; im zweiten besagte dann v. 16b, wie man in Ägypten über den Untergang Israels spottet. Aber warum ist hier nur von Ägypten die Rede, da sonst bei Hosea Assur auf gleicher Linie mit Ägypten steht? LXX hatte schon denselben Text vor sich. Vielleicht dachte der Glossator an die Wertlosigkeit des Bündnisses mit Ägypten gegen Assur, von der Jesaja später gesprochen hat. Zu זוֹ, verkürztes זֹאת, ausser hier nur noch Ps 132 12, vgl. Ges.-Kautzsch 27 § 34b. **8 1 2** betrachte ich ebenfalls als spätere Zusätze, die in ungutem Zustande vom Rande in den Text gekommen sind. **1a** *An*

deinen Gaumen (!) *die Posaune! Wie ein Adler auf das Haus Jahwes!* ist schon an sich unglaublich; denn die Posaune setzt man an den Mund und steckt sie nicht in den Gaumen, und die Posaune im Gaumen schadet man schwerlich dem Hause Jahwes. Aber auch der Text ist nicht sicher, LXX übersetzt εἰς κόλπον αὐτῶν ὡς γῆ, scheint somit כְּעָפָר gelesen zu haben. Dieser Spur folgt Oort, wenn er mit Herübernahme der zwei letzten Worte von 7 16 als ursprünglich vermutet: בְּאֶרֶץ מִצְרַיִם יְלַחֲכוּ עָפָר בְּאַשּׁוּר מֵעַל־בֵּית יְהוָה = „In Ägyptenland werden sie Staub lecken (vgl. zu Jes 49 23), in Assur weg vom Hause Jahwes." Aber man erwartet doch solches nicht mehr von denen, die durch das Schwert gefallen sind. Anders und wohl besser liest Cheyne (The Expositor 1897 Nov. S. 364): הָרֵם קוֹל בְּכֹחַ כַּשּׁוֹפָר עַל־בֵּית יְהוָה = „Erhebe die Stimme mit Macht, wie eine Posaune gegen das Haus Jahwes!" הָרֵם konnte nach vorangehendem מִצְרַיִם ausfallen, שפר und כנשר sind auch nach Grätz verschiedene Lesarten des ursprünglichen כַּשּׁוֹפָר und אל ist = קוֹל, vgl. Jes 58 1, welche Stelle jedenfalls Anlass zu dem Einschub hier gegeben hat, wenn sie nicht einfach als Reminiscenz hierher versetzt war, also v. 1^a in ursprünglicher Gestalt wie dort lautete: אַל־תַּחְשׂךְ כַּשּׁוֹפָר הָרֵם קוֹלֶךָ עַל־בֵּ׳ י׳. בֵּית יְהוָה spricht nicht für ursprünglichen Text; denn einmal redet Jahwe selbst (vgl. auch v. 1^b), und andererseits kann der Glossator den Ausdruck „Haus Jahwes" für Kanaan 9 15 entlehnt haben, wo Jahwe das israelitische Land *mein Haus* nennt. Zu 9 3 אֶרֶץ יְהוָה und 9 4 בֵּית יְהוָה s. die Auslegung. 1^b ist umsomehr Glosse, als es ohne die Interpolation v. 1^a, die es begründet, keinen Halt hat. Auch ohnehin weist Nowack mit Recht darauf hin, dass Hosea den Ausdruck בְּרִית für das religiöse Verhältnis Jahwes zu Israel nicht kennt. בְּרִית ist hier identisch mit תּוֹרָה, beide sind als termini technici im späteren Sinne gebraucht: בְּרִית ist soviel wie der Inbegriff der von Jahwe geforderten religiösen Pflichten und תּוֹרָה ist gleich dem im Buche aufgezeichneten Gesetz. **2** schildert weiter das Benehmen der Israeliten, gerade wie in Jes 58 2: *Und* (l. וְ vor לִי, vgl. ו zu Ende von v. 1) *mich rufen sie an: O Gott* (l. mit LXX אֱלֹהִים, eventuell אֱלֹהֵינוּ *unser Gott*)! *wir kennen dich.* יִשְׂרָאֵל fehlt in LXX und ist deshalb wohl fälschlich aus v. 3 von einem Schreiber vorweggenommen. Der Sinn ist: Trotz allem Übertreten (v. 1^b) wollen sie doch meine Verehrer sein, als solche gelten, die mich kennen; die Interpolation denkt an 7 14: לֹא־זָעֲקוּ אֵלַי בְּלִבָּם. Das Imperfektum יִזְעָקוּ beschreibt einen immer sich wiederholenden Umstand, der zu dem im Perfektum ausgedrückten bereits vollendeten Abfall hinzukommt. Der ganze Einschub v. 1f. fordert in für Hosea ganz ungewohnter Weise den Propheten aus Nachahmung von Jes 58 1f. auf, gegen Israel laut die Stimme zu erheben, während doch sonst Jahwe es ist, der direkt durch den Propheten zum Volke spricht.

3, die zwei letzten Stichen der achten Strophe und zugleich der kräftige, Schuld und Strafe in kurzem Wort zusammenfassende Abschluss des ganzen Redestückes: ***Verschmäht hat Israel, was gut ist; So soll der Feind es verfolgen.*** זָנַח ist ein starker Ausdruck für ***verwerfen, mit Indignation, Verschmähung von sich weisen,*** vgl. v. 5. טוֹב = ***das Gute,*** das was ihm Heil brächte. Zu dem seltsamen Suff. ו am Imperf. in יִרְדְּפוֹ vgl. Ges.-Kautzsch[27] § 60d, doch ist wohl יִרְדְּפֵהוּ zu lesen, wenn nicht gar יִרְדְּפֵם herzustellen ist, vgl. das folgende הֵם. Ist mit Oort und Nowack wirklich nach LXX zu Anfang des Verses ein כִּי einzusetzen, so ist es = *fürwahr,* also noch einmal auf die ganze Darlegung der einfältigen Widersetzlichkeit Israels 7 8–16 zurückweisend.

8. Die widerrechtliche Regierung und der verkehrte Gottesdienst von Samarien 8 4—14.

4, die erste Strophe: ***Sie haben Könige eingesetzt, ohne meinen Auftrag, Fürsten sich erwählt, ohne mein Wissen; Aus ihrem Silber und Gold haben sie sich verfertigt Götzen — zu ihrem Verderben.*** Auf dem הֵם, das bei Hosea gerne zu Anfang steht, liegt kein grosser Nachdruck, hier soll vielmehr betont werden,

dass die Israeliten sich eine Obrigkeit gegen Willen und Wissen Jahwes einsetzten, also die rechtmässige Obrigkeit eigenmächtig stürzten. Damit weist Hosea auf die inneren Wirren nach dem Tode Jerobeams II. hin, vgl. zu 7 3 7, und nicht etwa auf die Reichsspaltung nach dem Tode Salomos. ***König*** und ***Fürsten*** sind die staatliche Obrigkeit vgl. 7 3 16 8 10 13 10. Zu הֵשִׂירוּ von שָׂרַר, gebildet, wie wenn das Verbum שׂוּר lautete, vgl. GES.-KAUTZSCH[27] § 67v. Das zweite Hauptvergehen, das im Kultus besteht, konzentriert sich in den עֲצַבִּים *Götzen* = den goldenen und silbernen Jahwebildern Nordisraels, vgl. zu v. 5a 6b. Dass es Stierbilder waren, ersieht man aus v. 5f., wo Hosea dafür die verächtliche Bezeichnung עֵגֶל *Kalb* gebraucht, vgl. „das goldene Kalb" in der Wüste Ex 32 4 8 und die beiden „Kälber" in Bethel und Dan I Reg 12 28f. Hosea ist der erste, der gegen die Bilder opponiert, und zwar wie das Gesetz Ex 20 23 34 17, gegen die goldenen und silbernen Gussbilder; aber seine Opposition geht tiefer, denn er sieht darin das ganze heidnische Wesen des israelitischen Kultus repräsentiert. Die damit angekündigte Abneigung gegen die Bilder hat nachmals im Dekalog und Dtn ihren klassischen Ausdruck und ihre offiziell-theologische Begründung gefunden vgl. Dtn 4 12 15–18 5 8 Ex 20 4. עֲצַבִּים ist das zweite Objekt zu עָשָׂה, vgl. GES.-KAUTZSCH[27] § 117ii. Für יִכָּרֵת, das auf *Silber und Gold* zu beziehen wäre, ist mit LXX der Plural יִכָּרֵתוּ zu lesen: *Götzen* zu nichts anderm gut, zu keinem andern Zweck, als ***dass sie ausgerottet werden.***

5a 6b, die zweite Strophe: ***Ich verschmähe dein Kalb, Samarien, Entbrannt ist mein Zorn über es; Ja, in Splitter soll es zerfahren, Das Kalb von Samarien.*** In zorniger direkter Anrede an Samarien d. i. an Nordisrael (vgl. 7 1 8 6 10 5 7 14 1) spricht Jahwe das Urteil über ***das Kalb von Samarien,*** das Jahwebild in Stiergestalt im Hauptheiligtum des Reiches zu Bethel vgl. 10 5 Am 7 13. Für זָנַח, dem man nicht die Bedeutung des Hiph. הִזְנִיחַ = ***es stinkt*** geben darf, l. mit WELLH. u. a. אֶזְנַח oder wohl besser in gutem Kontrast zu dem זָנַח יִשְׂרָאֵל טוֹב v. 3 mit WINCKLER auch hier das Perf. זָנַחְתִּי; ebenso ist בּוֹ für בָּם zu lesen, da letzteres erst infolge des Einschubs v. 5b zur Überleitung entstanden ist. שְׁבָבִים ἅπ. λεγ., bedeutet wahrscheinlich *Splitter, Span,* nach dem talmud. שְׁבָבָא, *Holzsplitter,* und dem aram. שְׁבָבָא, *Span* (s. DALMAN Aram.-neuhebr. Wb.). Das Kalb der Samarier bestand somit nicht aus massivem Metall, sondern aus einem Holzkern mit Metallüberzug, wie das goldene Kalb, das nach Ex 32 20 verbrannt wurde. Wenn das Kalb zu Samarien zersplittert war, konnten immerhin seine Späne auch dem Feuer überliefert werden; aber direkt ist hier von einem „Zerpulvertwerden", wie LUTHER übersetzt, nichts gesagt.

5b ist eine Frage, die nicht in den Mund Jahwes passt und darum nicht in den ursprünglichen Text gehört, ob man nun נִקָּיוֹן als *Schuldlosigkeit* oder als *Freiheit von der Strafe, Ungestraftheit,* fasse, also ob man übersetze: *wann endlich* (das bedeutet עַד־מָתַי לֹא, wörtlich: *wie lange nicht....*) *können sie Schuldlosigkeit erlangen, von der Schuld loskommen?* oder: *wann endlich können sie Ungestraftheit erhalten, von der Strafe loskommen?* So fragt nicht der über das Kalb von Samarien in Zorn geratene Jahwe, sondern ein Späterer, dessen Herz von Wehmut über den Götzendienst und von Schmerz über die Gedankenlosigkeit der Götzendiener, zu welchen er die Samarier von Anfang an rechnet und als welche er sie

auch in später Zeit noch sieht, erfüllt ist. Man vergleiche ganz ähnliche Einschübe in Dtjesaja Jes 44 9–20 46 6–8 und zu Samariens illegitimem Gottesdienst Jes 27 9f. Die späteren Juden betrachteten die Samaritaner als völlige Heiden. Dass v. 5^b eingeschoben ist, hat auch Nowack erkannt. Dagegen sucht Oort durch Emendation zu helfen; aber עַד־מָתַי לֹא יוּכַל נִקּוֹא מִיִּשְׂרָאֵל = *wann endlich wird es* (scil. das Kalb) *ausgespieen werden können aus Israel* ist schwerlich ein annehmbarer Text, abgesehen dass נִקּוֹא Inf. Niph. von קיא, *speien*, ein unerweisliches Niph. voraussetzt. **6^a** gehört zu v. 5^b, ist also ebenfalls noch Einschub. Hosea hat schon v. 4 gesagt, was das Bild ist und wer es gemacht hat; hier würde er nicht noch einmal darauf zurückkommen, und solche Gründe anzugeben und solche Polemik zu treiben, ist nicht die Art Jahwes, sondern der Späteren, die sich gerne, um die Thorheit der Bilderanbetung zu beweisen, auf die Entstehung der Bilder durch Menschenhand berufen, vgl. Jes 44 9–20 46 6–8. Im Texte ist das vor הוא stehende unverständliche וְ vor חָרָשׁ zu setzen oder besser mit Wellh. u. a. ganz zu streichen. Mit Meinhold מִיִּשְׂרָאֵל in מִיַּד אִישׁ *aus Menschenhand* zu verändern, verlohnt sich kaum. Dass v. 5^b 6^a eingeschoben sind, beweist auch der gute Zusammenhang, der zwischen v. 5^a und v. 6^b besteht, und die Schwierigkeit, die ein Übergang von v. 5^a auf v. 5^b und von v. 6^a auf v. 6^b bereitet.

$7^{ab\alpha\beta}$, die dritte Strophe: *Denn Wind säen sie, Und Sturm ernten sie, Eine Saat, der kein Fruchthalm sprosst, Die keine Halmfrucht trägt.* Gegen die Masora, welche zu übersetzen wäre: *Saat hat es nicht, Spross giebt nicht Mehl* (oder etwa nach Rückert: *Halm giebt nicht Malm*), also das Bild eigentlich verstanden haben wollte, ist mit Wellh. u. a. צֶמַח mit dem Vorhergehenden zu verbinden, so dass die Reime צֶמַח und קָמָה am Ende der Stichen stehen. Ferner ist für das infolge der falschen Auffassung eingesetzte לוֹ das richtige לָהּ herzustellen und für בְּלִי יַעֲשֶׂה, das falsch auf צֶמַח bezogen wurde, בְּלִי תַעֲשֶׂה oder einfacher בְּלִי עֹשָׂה (vgl. zu dem Partic. mit בְּלִי 7 8) zu lesen. Zu סוּפָתָה, der verlängerten Form für סוּפָה, *Sturm*, vgl. Ges.-Kautzsch[27] § 90f und g. Zu dem sprichwörtlich gewordenen Bilde von „Windsäen“ und „Sturmernten“ vgl. 10 13 Mch 2 11; der Sinn ist: Nichtiges und eitles Treiben führt Vernichtung und Zerstörung herbei. Damit ist die Drohung der zweiten Strophe (v. 6^b) begründet, aber zugleich auch hinübergeleitet auf das Bild von der קָמָה, *dem in Halmen stehenden Getreide* ohne צֶמַח *Spross* und ohne קֶמַח, eig. *Mehl*, ohne Fruchthalm und Halmfrucht. So steht das windige Israel da, wie eine im Wachstum stillegestellte Saat, ein durch Vergilben oder Dürre abgestandenes Getreidefeld; ein trauriger Anblick! Israel ist dem Absterben nahe vgl. 7 9.

$7^{b\gamma}$ Der Schluss von v. 7: *Würde es etwas tragen* (wörtlich: vielleicht wird es etwas tragen), *Ausländer würden es verschlingen*, erweist sich als Glosse; denn er nimmt das Bild im eigentlichen Sinne und fügt zu der bestimmten Aussage die Möglichkeit einer Ausnahme. Hoseas Anklage ist es, dass Israel infolge seines nichtigen Treibens einem abgestandenen Kornfelde gleicht; aber dass er jemals geklagt hätte, dass Ausländer Israel berauben, ist sehr die Frage, vgl. 5 7.

8 bietet drei Stichen der vierten Strophe; die Parallelzeile zum ersten Stichos ist wahrscheinlich in **$9^{a\beta}$** zu finden: *Vernichtet ist Israel, Ephraim vereinsamt; Bereits ist es unter den Völkern geworden Zu einem wertlosen Geschirr.* Die Strophe zeigt, was für Folgen das Treiben Israels für seine Stellung unter den Völkern hatte. In der Politik zählt es nicht mehr mit: es ist נִבְלַע, *verschlungen*, so viel wie nicht mehr vorhanden, oder בּוֹדֵד לוֹ, *vereinsamt*, d. h. ganz auf sich gestellt, von allen verlassen. Für פֶּרֶא, *Wildesel* v. 9, wozu man

gewöhnlich בּוֹדֵד לוֹ als „eigensinnig" erklärt, lese ich, da zwar das Bild eines eigensinnig sich vom Rudel abtrennenden Wildesels für Hosea wohl annehmbar, aber im Zusammenhang sowohl hier, wie v. 9, unpassend wäre, die zu יִשְׂרָאֵל erforderliche Parallele אֶפְרַיִם. Auch LXX hat פרא nicht als Wildesel gedeutet, vgl. dazu VOLLERS, ZATW 1883, 252. Für הָיוּ ist der Singular הָיָה zu lesen; Israel und Ephraim sind ein Volk. In diese verachtete Stellung ist Israel durch die unaufhörlichen Revolutionen gekommen. Bald wird das unbrauchbare, wertlose Gefäss zerschlagen werden. Zu כְּלִי אֵין חֵפֶץ בּוֹ vgl. Jer 22 28 48 38.

9 10[b], die fünfte Strophe: Schon macht sich die Dekadenz in Israel selber recht fühlbar, sie suchen schon selber fremde Hilfe, sodass bald das Revolutionieren ein Ende haben wird. Über v. 9[aβ] s. oben zu v. 8, über v. 10[a] unten nach v. 10[b]. Mit diesen Ausscheidungen lautet die Strophe: ***Denn sie sind nach Assur gezogen, Nach Ägypten, um Liebesgeschenke zu geben, Und sie werden bald aufhören zu salben | Könige und Fürsten.*** Mit WELLH. ist für אֶפְרַיִם zu lesen מִצְרַיִם, wie das parallele אַשּׁוּר abhängig von עָלוּ, = ***nach Ägypten;*** dann ist ferner für הִתְנוּ, das man als „dingen" erklärt, יִתְּנוּ, ***sie geben*** zu setzen. Möglich ist auch zu lesen: מִצְרַיְמָה נָתְנוּ = ***Nach Ägypten gaben sie*** אֲהָבִים d. i. ***Buhlschaften, Liebesgeschenke.*** Damit wird angespielt auf die Gesandtschaften und Gaben, womit Israel ein Bündnis mit Assur oder Ägypten zu erlangen suchte vgl. 12 2. **10**[b] Dem masoretischen Texte, der, auch wenn man mit GUTHE statt יָחֵלּוּ, ***sie werden anfangen,*** יָחִלוּ liest und übersetzt: ***sie sollen gar bald sich winden unter dem Tribut an den König der Fürsten,*** d. h. an den Grosskönig von Assur, sehr unwahrscheinlich klingt, ist der Text der LXX weit vorzuziehen, der hebräisch gelautet hat: וַיֶּחְדְּלוּ מְעַט מִמְּשֹׁחַ מֶלֶךְ וְשָׂרִים, s. oben die Übersetzung und vgl. מֶלֶךְ וְשָׂרִים 13 10, ferner zum *Salben* auch der Fürsten 7 3. מְעַט ist temporal = ***in wenig Zeit, gar bald.*** Die Lust zum Revoluzionieren werden ihnen Assur und Ägypten bald austreiben.

10[a] kann man nur mit Zwang in den Kontext einordnen, das zeigt sich an der verschiedenen Auffassung, die man dem אֲקַבְּצֵם hat geben wollen. Man verstand: ***ich sammle sie*** scil. die Völker *gegen Israel*, aber davon fehlt das Wichtigste im Text; oder: ***ich enge sie ein*** sei es durch Wegführung ins Exil, sei es durch Bedrängung im eignen Lande, aber diesen Sinn hat das Verbum nicht; oder man verändert den Text in אֲפִיצֵם oder אֲנַפְּצֵם = ***ich werde sie zersprengen*** (so OETTLI). Bleibt man bei dem Sinne, den קִבֵּץ wirklich hat, so heisst es: ***ich werde sie jetzt sammeln***, und vorausgesetzt ist, dass die zu sammelnden zerstreut sind. Dieser Voraussetzung entspricht das vorangehende Sätzchen, ob man es übersetzt: ***selbst wenn sie unter den Völkern*** (gemeint sind dann *alle*) Liebesgaben ***geben*** (l. יִתְּנוּ), oder besser nach LXX: ***selbst wenn sie unter die Völker dahingegeben werden*** (l. Hoph. יֻתְּנוּ). Darnach liegt hier eine Verheissung vor, die dem ursprünglichen Zusammenhang fremd ist, eine Glosse, die das ***sie zogen nach Assur*** vom Exil verstand und verheisst, dass Jahwe die Diaspora aus allen Völkern sammeln wird. Mit dieser Zwischenbemerkung richtet sich der Glossator an seine Zeitgenossen.

11 12, die sechste Strophe: ***Denn so viel Altäre sich auch Ephraim errichtet hat, Es waren ihm Altäre zum Sündigen. Mag ich ihm noch so viel Weisungen vorschreiben, Sie sind geachtet wie die eines, der sie nichts angeht.*** Der Kultus und die Missachtung der wahren göttlichen Forderungen sind der Grund des Verfalls Israels. Das erste לַחֲטֹא ist als ein Versehen

eines Schreibers, der auf das Ende des zweiten Stichos sah, zu entfernen (WELLH. u. a.); die dafür von ORELLI und OETTLI vorgeschlagene Lesung לְחַטֵּא, = „zur Entsündigung", setzt bei dem Volke ein Bewusstsein der Verschuldung voraus, von dem wir bei Hosea das gerade Gegenteil lesen. Nicht die Vielheit der Altäre im Gegensatz zu einem einzigen Altar wird missbilligt, sondern die durch die Vervielfältigung bewirkte Verschlimmerung der an sich üblen Sache; aller kultische Eifer ist vergeblich. **12** Für רבו = *zehntausend* im späteren Hebräisch, Ḳĕrē רֻבֵּי, plur. von רֹב *Menge*, l. mit WELLH. רֹב und für תּוֹרָתִי den plur. תּוֹרֹתַי; weniger gut GRÄTZ: דִּבְרֵי תוֹרָתִי *die Worte meines Gesetzes*, was wie der MT die Thora als Ganzes voraussetzt, während es sich hier um das Schreiben einer *Menge von Weisungen* Jahwes handelt. Es gab also zur Zeit Hoseas bereits geschriebene Thoroth; aber wie der Zusammenhang mit v. 11 unzweifelhaft zeigt, es waren nicht Weisungen, die den Kultus betrafen, sondern die rechte Gotteserkenntnis im Sinne Hoseas, sittliche und sociale Vorschriften vermittelten. Zum Beweis für das Vorhandensein von Sammlungen kultischer Gebote zu Hoseas Zeit ist der Vers nicht zu verwenden; am ehesten ist an Aufzeichnungen zu denken, welche Bestimmungen enthielten, wie sie im sog. Bundesbuch sich finden. כְּמוֹ־זָר ist kurzer Ausdruck für כְּמוֹ תּוֹרַת זָר und זָר ist ein *Fremder*, der einem nichts zu befehlen hat, einen nichts angeht.

13 (mit Ausnahme von v. $13^{a\gamma b\gamma}$), die siebente Strophe: ***Opfern ist ihnen lieb und sie opferten, Fleisch und sie assen; Jetzt werde ich an ihre Schuld denken Und sie für ihre Sünde bestrafen.*** הַבְהָבַי, das man als Ableitung von יָהַב, *geben*, als *Geschenke*, *Opfergaben* oder vom späteren jüdischen הִבְהֵב, *sengen, rösten*, als *Brandopfer* erklärt hat, ohne damit einen guten oder auch nur halb wahrscheinlichen Sinn zu bekommen, ist Textverderbnis; der erste Stichos mit Hinzunahme von זִבְחֵי und יִזְבְּחוּ ist zu lesen: זֶבַח אָהֵבוּ וַיִּזְבָּחוּ, vgl. schon DUHM (Theol. der Proph. S. 132), der allerdings אֲהַבְהָבוּ als Peʿalʿal von אָהַב lesen wollte. Opfer und Feste sind den Israeliten lieb mit allem, was damit zusammenhängt, aber nicht Jahwes Gebote (v. 12). Zum Fortfahren in der gleichen Sünde fordert Amos die Israeliten (Am 4 4) und unserer Stelle ähnlich Jeremia die Judäer auf Jer 7 21. Für solch eine verkehrte Art wird die Strafe nicht ausbleiben, Jahwe vergisst diese Sünde nicht, l. die 1. pers. אֶזְכֹּר und וְאֶפְקֹד für יִזְכֹּר und וְיִפְקֹד. Die 3. pers. ist eine Folge der Einfügung von v. $13^{a\gamma}$.

$13^{a\gamma}$ יְהוָה לֹא רָצָם verrät sich als Glosse nicht nur durch יְהוָה in der Rede Jahwes, sondern auch durch den Inhalt: denn dass Jahwe an den Opfern kein Gefallen hat, ist doch deutlich genug und besser schon v. 11 gesagt (vgl. לְחַטֵּא) und die Wiederholung macht sich nur matt. Mit der Ankündigung, dass Jahwe jetzt strafen werde, schliesst die Rede gut ab; wie er strafen wolle, ist hier nicht mehr nötig zu sagen. Ein Späterer hat aber mit der Beifügung von $13^{b\gamma}$, *sie werden nach Ägypten zurückkehren*, daran erinnert, dass darüber Hosea anderswo Auskunft giebt, vgl. 9 3. LXX hat dieses Randzitat verstanden und es aus 9 3 noch weiter vermehrt. Jedenfalls läge es Hosea, wenn ihm v. $13^{b\gamma}$ gehören sollte, fern sagen zu wollen, dass wie einst am Anfang so jetzt wieder zur Einleitung einer neuen Phase der israelitischen Geschichte das Volk in das Land der Knechtschaft Ägypten verpflanzt werde. Hosea setzt ja neben Ägypten immer Assur (s. z. B. 9 3); Ägypten hat somit für ihn keine andere Bedeutung als Assur, beide sind in gleicher Weise die Strafwerkzeuge Jahwes.

14 ist in mehr als einer Beziehung auffallend: Einmal erscheint hier Juda wieder, das im ganzen Abschnitt 8 4–13 nie genannt war, dann werden ganz neue Sünden erwähnt, nämlich für die Israeliten die Erbauung von הֵיכָלוֹת, *heidnischen Tempeln* (s. weiter unten) und für die Judäer die Anlage von festen Plätzen, und endlich ist die Strafe der Verbrennung dieser Bauten den Worten Amos' (z. B. Am 1 4) entlehnt. Der Vers ist offenbar eine Glosse und zwar eine sehr späte; denn der Autor derselben betrachtet die Erbauung von Burgen als einen Beweis des Mangels an rechtem Glauben und sieht die Religion des Nordreichs als pures Heidentum an (vgl. auch zu v. 5b), ganz wie die nachexilische Judenschaft urteilte. Israel hat ja *seinen Schöpfer* (auch eine spätere von Deuterojesaja an geläufige Bezeichnung für Jahwe, vgl. zu Jes 17 7f.) verlassen, wenn es also הֵיכָלוֹת errichtete, so waren es *heidnische Tempel* wie Jo 4 5. Für אַרְמְנֹתֶיהָ ist אַרְמְנֹתָיו zu lesen. Der Vers ist auch von Oort, Wellh. und Nowack als Glosse erkannt, ist aber entschieden später als die Zeit Josias, an welche Oort gedacht hat.

9. An Stelle des heidnischen Festjubels auf den Höhen tritt für Israel die Trauer im heidnischen Lande 9 1–9.

1, die erste Strophe: *Freue dich nicht, Israel, Juble nicht wie die Heiden, Dass du Buhllohn geliebt hast Auf allen Getreidetennen.* Für אֶל־גִּיל, das sich durch die unsichere Stelle Hi 3 22 (s. dort) nicht schützen lässt, ist nach μηδὲ εὐφραίνου der LXX אַל־תָּגֵל zu lesen. כָּעַמִּים, *wie die Völker*, ist hier so viel wie *heidnisch*. Der Kultus „ist durchaus dionysisch, wie die Griechen sagen würden, heidnisch, wie Hosea sagt" (Wellh.). Die überlaute ausgelassene Freude, in welcher die Israeliten die religiösen Feste feiern, widerspricht der sittlichen Tiefe der prophetischen Auffassung der Religion. Was die Israeliten von der Religion wünschten, waren nur die materiellen Segnungen der Natur; diese nennt Hosea אֶתְנָן *Buhllohn* vgl. 2 14, d. h. Gaben, welche die Israeliten für ihren eifrigen Kultus, der Hosea als ein kanaanitischer gilt, zu empfangen meinen. Die Israeliten haben von Jahwe eine heidnische Vorstellung, ihr Kultus ist daher eine Untreue gegen ihren Gott, wie die Glosse זָנִיתָ מֵעַל אֱלֹהֶיךָ richtig erklärt. *Auf allen Getreidetennen* d. h. auf den Bamoth, da man die Getreidetennen auf den Höhen anlegte, vgl. Jdc 6 11, wo gleich auch wie hier v. 2 die Kelter neben der Tenne sich findet, und II Sam 24 18. Dort erhalten sie den Buhllohn, dort freuen sie sich über diese dionysischen Gaben. Mit כִּי וגו' ist nicht der Grund der Abmahnung, sondern der Gegenstand und die Ursache der Freude eingeleitet, vgl. Jes 14 29. Warum alle ihre Freude über ihre geliebten Baalsgaben unbegründet ist, besagt erst

2 3, die zweite Strophe: *Tenne und Kelter werden nichts von ihnen wissen Und der Most soll sie im Stiche lassen. Ephraim wird wieder nach Ägypten müssen Und in Assyrien werden sie Unreines zu essen haben.* Nach LXX οὐκ ἔγνω für יִרְעֵם, das man gleich *sättigen* zu fassen hätte, wofür aber Prv 10 21 (s. dort) nicht angeführt werden kann, ist יֵדָעֵם (Wellh. u. a.) oder יְדָעָם (Oort) zu lesen, was zu dem parallelen כִּחֵשׁ *verleugnen, im Stiche lassen* vortrefflich passt. Ebenso ist nach LXX בָּם für בָּהּ herzustellen. Zum Inhalt vgl. Am 5 11. Wie es dazu kommt, dass der Segen des Landes von ihnen nichts mehr weiss, erklärt **3**, und zwar zunächst mit einer Glosse v. 3a, die sich wiederum durch den Gebrauch von יְהוָה, aber ohnedies auch durch die Vorwegnahme des in v. 3b ausgeführten Gedankens ankündigt. *Ägypten* und *Assur* stehen auch

hier nebeneinander vgl. 7 11 8 9 13. Die Fremde ist unrein, daher auch alle Speise dort unrein ist. Der Grund liegt darin, dass im fremden Lande es ihnen unmöglich sein wird, Jahwe zu opfern, s. v. 4 und Am 7 17.

4[a], die dritte Strophe: ***Sie werden keinen Wein mir spenden Und kein Opfer mir aufschichten, Wie Trauerbrot ist ihr Brot, Alle, die davon essen, werden unrein.*** L. mit Kuenen (Volks- und Weltrelig. 310—312), Wellh. u. a. יַעַרְכוּ für יֶעֶרְבוּ und ebenso לַחְמָם für לָהֶם. Die Berechtigung zur Änderung von לַיהוָה und לוֹ in לִי aber ergiebt sich aus der Erkenntnis, dass v. 3[a] Glosse ist; denn das dortige יְהוָה hat die Einsetzung desselben auch hier zur Folge gehabt. Zu יְהוָה in v. 4[b] u. v. 5 vgl. unten. Für זִבְחֵיהֶם l. זֶבַח, das Suffix ist eine Folge der Verderbnis von יֶעֶרְבוּ *sie werden angenehm sein, gefallen,* das ein Subjekt nötig hatte und zwar ein solches im Plural und mit Suffix, weil es den Späteren bedenklich erschienen wäre zu sagen, dass alle Opfer Jahwe nicht gefallen. Zu dem mildernden Suffix vgl. zu Jes 1 14 und überhaupt die Schlussbem. zu Jes 1 10–17. Der Sinn der Strophe ist: Aller Kultus, der jetzt unter heidnischem Jubel mit fröhlichen Festschmausereien gefeiert wird, hat bald ein Ende; denn es folgt eine Zeit, da ihre Speise der Trauerspeise gleicht, die unrein macht, und alle Jahwefeste ihnen unmöglich sind. ***Trauerbrot*** ist die Speise, die während der Trauer um einen Toten genossen wird, von der ursprünglich zur Zeit der Totenverehrung wohl auch dem Toten gespendet wurde. Der Protest des Jahweglaubens gegen die Totenverehrung drückt sich darin aus, dass das Trauerbrot für unrein gilt vgl. Dtn 26 14. Zu עָרַךְ = ***geordnet hinlegen, aufschichten*** nämlich Opferstücke, vgl. Lev 1 8 12.

4[b] scheint mir eine Glosse zu sein, die die beiden letzten Stichen der dritten Strophe noch besonders begründen soll mit dem Hinweis darauf, dass im Exil die Nahrung nicht durch Darbringung der Erstlinge und Zehnten etc. im Tempel geweiht werden kann. Ihre Speise dient לְנַפְשָׁם *für ihre Gier* d. h. zur Stillung ihres Hungers, nur für dies, und nichts kommt in das Haus Jahwes, was doch nicht „in irgend ein beliebiges Gotteshaus“, sondern nur „in den Tempel zu Jerusalem“ heissen kann. Der Glossator kennt also die Centralisation des Kultus in Jerusalem, denkt an das Exil der Judäer, und klagt wie Joel hauptsächlich darüber, dass der Kultus unmöglich ist, vgl. Jo 1 13. **5** ist gleichfalls schwerlich alt. Die direkte Anrede unterbricht ungut die Schilderung von dem Ergehen der Israeliten v. 4[a] und v. 6. Der Unterschied von מוֹעֵד und חַג ist auch nicht deutlich: מוֹעֵד ist eigentlich die bestimmte Festzeit, sodass statt יוֹם man lieber mit LXX den Plural davor sähe, und חַג bezeichnet das Wallfahrtsfest, die drei jährlichen Hauptfeste, gerne auch das Hauptfest κατ᾽ ἐξοχήν: das Laubhüttenfest. Zu מוֹעֵד 2 13 12 10 s. den Comm. Gerade, wenn v. 4[b] die Klage über die Unmöglichkeit des Kultus das Hauptanliegen des Glossators ist, wird auch die weitere Beifügung desselben oder eines andern verständlich: was wollt ihr erst an den Festtagen Jahwes anfangen?

6, die vierte Strophe: ***Denn siehe bald ziehen sie nach Assur, Wird Memphis sie begraben, Ihre Kostbarkeiten — Disteln treten an ihre Stelle, Dornen wachsen in ihren Hütten.*** Noch einmal wird mit diesem Verse, deutlicher als es v. 3 schon geschah, auf die bevorstehende Exilierung der Israeliten und Verödung ihres Landes hingewiesen. Ägypten hat für Hosea nicht nur typische Bedeutung, er erwartet bei dem Zerfall Israels ein Eingreifen der Grossmächte Assyrien und Ägypten, die beide ihren Vorteil aus der Vernich-

tung des israelitischen Reiches zu ziehen suchen werden. Auch hier ist אשור neben מִצְרַיִם, event. der Name einer assyrischen Stadt neben מֹף, im Texte zu erwarten; dies für מִשֹּׁד einzusetzen hat man um so mehr das Recht, als הָלְכוּ מִשֹּׁד unverständlich bleibt, ob man *sie zogen in Folge der Katastrophe* oder *sie sind der Katastrophe entgangen* übersetzt. Am besten liest man daher nach הִנֵּה auch hier ein Partic., also entw. הֹלְכֵי אַשּׁוּר oder הֹלְכִים = *siehe bald ziehen sie nach Assur,* WELLH. u. a. ziehen das Imperf. יֵלְכוּ vor. מִצְרַיִם תְּקַבְּצֵם und מֹף תְּקַבְּרֵם sind nur zwei verschiedene Lesarten; מִצְרַיִם ist die Auflösung des als Städtename unverstandenen und als Verderbnis aus der Abkürzung מצ׳ betrachteten מֹף. Der Städtename מֹף konnte um so eher verkannt werden, als sonst überall im AT (vgl. z. B. Jes 19 13 Jer 2 16) diese Stadt נֹף zu heissen scheint; aber gerade, dass hier der richtige Name erhalten ist, spricht für die Originalität des Stichos mit מֹף. Nach dem Urteil der Ägyptologen W. M. MÜLLER (Encycl. Bibl. Art. NOPH) und J. HESS (brieflich) kann nämlich nur die Form מֹף erklärt werden; sie allein entspricht dem ägypt. *Mn-nfr,* sprich: *Men-nûfer*, resp. mit später verschliffenem *r Mén-nûfe,* wie denn auch die Assyrer *Me-im-pi* d. i. *Mempi,* die Griechen Μέμφις, die Kopten *Menbe, Mempe,* die Araber *Manp* und später *Māphe* sagen. Danach ist es fraglich, ob die Form נֹף, wo sie vorkommt, wirklich richtige Überlieferung sei und ob nicht vielleicht doch eine andre Stadt gemeint sei oder eine Verwechslung vorliege. Zu *Mén-nûfe,* wenn der Prophet dessen Bedeutung „Gute Ruh" kannte, passt vortrefflich die Lesart תְּקַבְּרֵם, das auch sonst dem farblosen, wohl blos bei der Übernahme in den Text zur Differenzierung entstandenen תְּקַבְּצֵם vorzuziehen ist. Ebenso passt die Fortsetzung, wo von den Erben der Israeliten die Rede ist, aufs beste zu der Aussage: *Memphis wird sie begraben, ihr Grab sein.* מַחְמַד לְכַסְפָּם, wofür seltsamer Weise LXX Μαχμάς· τὸ ἀργύριον αὐτῶν, also einen zweiten Eigennamen, und zwar den der palästinensischen Stadt מִכְמָס z. B. Jes 10 28, und „ihr Silber" ohne לְ bietet, ist unhaltbar, weil ein Plural erforderlich ist, vgl. das Suff. in יִירָשֵׁם, und weil לְ sehr eigentümlich prosaisch klingt. WELLH., NOWACK, OORT, OETTLI lesen מַחְמַדֵּי כַסְפָּם, *ihre silbernen Kostbarkeiten* oder *Lieblinge* 9 16, und verstehen darunter die silbernen Hausgötter; aber man sieht nicht ein, warum sie nur „silbern" sind. Eher möchte לְכַסְפָּם eine nach Jo 4 5 zu dem ursprünglichen מַחֲמַדֵּיהֶם, *ihre Kleinodien,* eingesetzte Glosse sein. Der Sinn wäre nicht schlecht: da, wo sie jetzt ihre Kleinodien haben, werden bald Disteln gewachsen sein, Disteln statt Kleinodien werden ihre Häuser zieren. Zu lesen ist קָמוֹשׁ, nicht קִימוֹשׁ s. BAER-DELITZSCH; קָמוֹשׁ und חוֹחַ stehen auch Jes 34 13 nebeneinander. Unter ihren אֹהָלִים sind nicht heilige Zelte auf den Höhen, sondern einfach ihre eigenen Hütten und Wohnungen (vgl. II Sam 20 1) zu verstehen. Es handelt sich um gründlichste Verwüstung und Verödung des Landes, vgl. auch Jes 34 13.

In 7—9 ist der Text in solcher Unordnung, dass zu einer einigermassen sicheren Auffassung schwerlich zu gelangen ist. Übersetzt man den vorliegenden Text, so kommt man mit Grammatik und Sinn in böses Gedränge; von Israel ist bald in der 3. pers. plur. יֵדְעוּ v. 7, bald in der 3. sing. צֹפֶה v. 8, oder auch in der 2. pers. sing. עֲוֹנְךָ v. 7 die Rede, und der Prophet selber erscheint

bald in der 3. pers., bald in der 1. pers. sing. אֱלֹהָי v. 8. Was den Sinn betrifft, so weiss man nicht, ob von falschen Propheten d. h. von Gegnern Hoseas oder von Hosea selber gesprochen ist und ob man יֵדַע vom Erfahren der Strafe oder vom Gelangen zu richtiger Einsicht verstehen soll. Man kommt über Vermutungen nicht hinaus. Da אֱלֹהָי נָבִיא v. 8 nur als die graphische Wiederholung von אֱוִיל הַנָּבִיא v. 7 erscheint, also auch anzunehmen ist, dass in dem vorausgehenden צוֹפֶה אֶפְרַיִם עִם v. 8 mit dem zu יִשְׂרָאֵל v. 7 parallelen אֶפְרַיִם die Fortsetzung von v. 7a steckt, wage ich als fünfte Strophe zu vermuten 7a 8aα:
Die Zeit der Heimsuchung ist da, Die Zeit der Vergeltung ist da, Es erfährt Israel meinen Zorn, Es erfährt Ephraim meinen Groll. Man lese also: יֵדַע יִשְׂרָאֵל [ק]צְפִּי; [יֵדַע] אֶפְרַיִם [ו]עֶמ[י] (vor אֶפְרַיִם in Analogie zu dem doppelten בָּאוּ wiederholt) für יֵדְעוּ wird in v. 7 von LXX bezeugt, die ein ירע mit ihrem κακωθήσεται wiedergiebt. Eventuell ist für קִצְפִּי auch אַפִּי herzustellen, wobei keine Verwischung von ק anzunehmen wäre. Diese Vermutung hat den grossen Vorteil, dass sie einen guten Zusammenhang für sich und mit v. 6 bietet und dass sie von der unmöglichen Verbindung צֹפֶה עִם in v. 8 befreit, wo man schwerlich übersetzen kann: *Ephraim liegt auf der Lauer gegenüber meinem Gott.* Mit Cheyne aber zu lesen: צוֹפֶה אֶפְרַיִם מֵעִם־אֱלֹהָי = *der Wächter Ephraims, der von meinem Gott bestellt ist*, empfiehlt sich doch auch nicht; מֵעִם kann nicht „von jmd. bestellt“ heissen. In שִׁלֻּם, *Vergeltung*, kann eine Anspielung an den Usurpator Schallum, den Mörder Sacharjas, liegen (Wellh.). Es ist unverkennbar, dass das v. 1 beginnende Stück mit dieser fünften Strophe gut abschliessen könnte; wahrscheinlich hat man aber doch v. 7b 8b 9 hinzuzunehmen, wenn man nicht lieber darin ein besonderes kleines Fragment sehen will, das die Entrüstung Hoseas über das entsetzliche Verderben des Volkes darstellt. Ziehen wir die Verse zu v. 1 ff., so erhalten wir etwa folgendes nach 7b als

sechste Strophe: *Von Sinnen ist der Prophet, Rasend der Inspirierte Wegen der Grösse ihrer Verschuldung Und weil gross ist ihre Sünde.* Da מַשְׂטֵמָה, auch wenn man es als *Anfeindung* fasst, keine gute Parallele zu עָוֹן bildet und es sehr leicht aus v. 8 an Stelle eines ähnlichen Wortes eingedrungen sein kann, ist חַטָּאתָם dafür zu vermuten; davor ist רַבָּה als 3. pers. fem. sing. perf. mit dem Ton auf der vorletzten Silbe zu lesen und für die Konstruktion ist darauf zu verweisen, dass öfters ein Infinitiv in einem Perfectum sich fortsetzt, das unter der Rection der Einleitung des Infin., also hier des עַל=עַל־אֲשֶׁר, steht, vgl. Ges.-Kautzsch[27] § 114r. Hält man die Anrede an Israel fest, wie sie in עֲוֹנְךָ vorliegt, so ist auch חַטָּאתְךָ zu lesen; besser wird aber die 3. pers. plur. hergestellt, vgl. den Plural v. 9a. Durch אִישׁ הָרוּחַ, *Mann des Geistes*, wird es ausser Frage gestellt, dass nicht von den „falschen“ Propheten die Rede ist; *der Mann des Geistes* ist der Inspirierte, LXX ἄνθρωπος ὁ πνευματοφόρος, wohl vor allem in dem Sinne, wie Jes 31 3 רוּחַ dem בָּשָׂר gegenüberstellt, = *der Mann*, der höhere, geistige, göttliche Einsicht hat und der durch die höhere göttliche Macht in seinem Urteil sich erleuchten und leiten lässt. Gemeint ist Hosea selber; aber es kann dabei auch an Amos gedacht sein. Aus den Prädikaten der Propheten: מְשֻׁגָּע, das man als *verrückt* wie II Reg 9 11

verstehen wollte, und אֱוִיל, *thöricht*, hat man geschlossen, dass in diesen beiden Stichen das Urteil des Volkes über Hosea zitiert werde und dass er selber dann mit על רב וגו׳ fortfahre: Ja wohl verrückt! aber — wegen der Menge u. s. w. (so WELLH., NOWACK). Doch hat die Annahme einer solchen Rede und Gegenrede etwas sehr Gezwungenes, sie geht auch davon aus, dass von Anfeindungen, die der Prophet erfahren habe, die Rede sei; aber dies ist nicht mit Sicherheit v. 8 (s. dort) zu entnehmen. Darum liegt es doch näher, מְשֻׁגָּע als *rasend, entsetzt* über das, was der Prophet zu sehen bekommt, über das schreckliche Verderben des Volkes, vgl. Dtn 28 34, und dem entsprechend auch אֱוִיל als *von Sinnen* zu fassen. Die Raserei des Propheten ist nicht Zeichen der Verrücktheit, sondern seiner sittlichen Entrüstung; das entsetzliche Treiben bringt den „Mann des Geistes" zum Rasendwerden, kann ihm fast den Verstand benehmen, soweit ist es mit dem Volke gekommen. Zu 8ª mit נָבִיא von v. 8ᵇ s. oben zu v. 7–9 und bei v. 7ª.

8ᵇ (ausser נָבִיא) enthält zwei Stichen einer siebenten Strophe: *Fallen des Vogelstellers* sind gelegt *auf allen Wegen, Und Schlingen im Gotteshause*. Zu lesen ist דֶּרֶךְ ו und אֱלֹהִים; erst das durch Verderbnis an die Spitze dieser beiden Stichen verschlagene נָבִיא (s. zu v. 8ª) hat die Einführung der Suffixe in דְּרָכָיו und אֱלֹהָיו nach sich gezogen, ist auch der Anlass geworden zu der Meinung, dass es sich um Nachstellungen gegen den Propheten handle, während in guter Fortsetzung von v. 7ᵇ vielmehr Exempel der Sündhaftigkeit des Volkes hier beigebracht werden. Nicht über persönliche Anfeindung, sondern über die entsetzlichen Verhältnisse im Volke ist der Prophet rasend. Zu den Nachstellungen auf allen Strassen vgl. 6 9. Dass auch in einem Gotteshause Fallen gelegt werden konnten, beweist II Reg 10 18–28, und dass Ähnliches in den Wirren des Nordreichs zur Zeit Hoseas vorgekommen sei, ist doch leicht zu glauben. Zu פַּח vgl. Am 3 5; מַשְׂטֵמָה, das in Parallele dazu steht, ist am wahrscheinlichsten ebenfalls irgend ein Fanginstrument, nach dem Syrischen am ehesten *Fessel, Strick, Schlinge*, vielleicht *Fusseisen*, vgl. syr. סוּטְמָא, *Fessel*, סְטַם Ethpe. *gefesselt sein*. Möglicherweise ist es aber auch verdorben aus משׁכות Hi 38 31 = *Seile* oder einem ihm ähnlichen Worte, weil man wegen des נָבִיא eine Beziehung auf den Propheten darin finden und ein Nomen מַשְׂטֵמָה von שָׂטַם, *befeinden*, darin sehen wollte. 9ª ist kein übler Abschluss der Strophe: *Schwere Schandthaten haben sie verübt, Wie einst zu Gibea geschahen*. Zu der Verbindung von הֶעְמִיקוּ mit einem anderen Verbum, dem es dann adverbiell untergeordnet ist, vgl. GES.-KAUTZSCH²⁷ § 120h; mit שִׁחֵתוּ zusammen bedeutet es demnach: sie haben tief gemacht, schlecht gehandelt d. h. *aufs gründlichste schlecht gehandelt*; zu שִׁחֵת vgl. Ex 32 7. Da der adverbielle und übertragene Gebrauch von הֶעְמִיק nicht selten (vgl. Jes 29 15 31 6) und ein kräftig abschliessendes Wort nach v. 8ᵇ am Platze ist, braucht man nicht, um die Bilder von v. 8ᵇ fortzusetzen, mit WELLH., NOWACK שַׁחְתּוֹ, *seine Grube* (haben sie tief gemacht), zu lesen (gegen das Suff. ו s. zu v. 8ᵇ), noch hat man הֶעְמִיקוּ wegen 5 2 zu verdächtigen. Über die Anspielung, die in *wie in den Tagen Gibeas* liegt, vgl. Vorbemerkung zu 10 9–15. Der Schluss ist etwas abrupt; doch wenn die beiden letzten Strophen zu v. 1–7ª genommen werden,

so zeichnen sie die Stimmung des Propheten dem Treiben des Volkes gegenüber und bilden eine treffliche Ergänzung und Begründung zu der düsteren Ankündigung von v. 7ᵃ, die nicht noch einmal wiederholt zu werden braucht. Nimmt man aber die beiden Strophen als besonderes Stück, so wird man am Ende in der That die Drohung der Strafe erwarten. Aber 9ᵇ kann dafür nicht aufkommen, da er offenbar aus 8 13 hierher versetzt ist und zwar schon in der auch hier nicht in den Zusammenhang passenden 3. pers.; v. 9ᵇ ist Glosse, eingesetzt um den abrupten Schluss v. 9ᵃ durch eine beigefügte Drohung zu mildern.

Durch die Worte: *Die Zeit der Heimsuchung ist da, Israel soll meinen Zorn zu spüren bekommen,* v. 7, und die Darstellung der Stimmung des Propheten inmitten des gründlich verdorbenen Volkes ist ein Einschnitt im Buche Hosea markiert. Es folgt nun eine Reihe von Stücken, die darin einander ähnlich sind, dass sie von einem historischen Thema ausgehen, wenn sie sich auch meist von der Vergangenheit bald wieder der Gegenwart zuwenden.

10. Der heidnische Kultus bringt Israel das Verderben 9 10—17.

10ᵃ, die erste Strophe: *Wie Trauben in der Wüste Fand ich einst Israel, Wie eine Frühfeige am Feigenbaum Sah ich eure Väter.* בְּרֵאשִׁיתָהּ, dessen Suff. nur auf תְּאֵנָה zu beziehen ist, müsste also besagen entw. *in seinem ersten Triebe,* was aber eine Tautologie zu בִּכּוּרָה einschlösse, oder *in seinem Anfang* d. h. da er noch jung war, wobei sich aber die Frage erhöbe, ob denn die Feigen eines ganz jungen Baumes wirklich besser seien, als die eines ausgewachsenen; da auch die beiden בְּ sich unangenehm stossen, sehe ich in בְּרֵאשִׁיתָהּ eine dem Zusammenhang leidlich adaptierte Glosse, die erklären wollte, dass Jahwe die Ahnen Israels so am Anfang gefunden habe. בַּמִּדְבָּר ist nicht zu מָצָאתִי, sondern zu עֲנָבִים zu ziehen, vgl. das parall. בִּתְאֵנָה; wie erquickende Trauben in der Wüste, wie eine wohlschmeckende Frühfeige als Leckerbissen geschätzt Jes 28 4 Mch 7 1 und darum ein Gegenstand des Wohlgefallens sind für den Wanderer, der sie unvermutet trifft, so war auch Israel in der ersten Zeit angenehm und wert, vgl. auch Am 5 25. Wie diese glückliche Zeit ein rasches Ende gefunden, zeigt

10ᵇ, die zweite Strophe: *Sie kamen nach Baal Peor, Da weihten sie sich Baal, Und wurden so abscheulich Wie ihr Liebling.* בַּעַל פְּעוֹר ist hier (s. auch Dtn 4 3) Ortsname = בֵּית־פְּעוֹר resp. בֵּית בַּעַל פְּעוֹר d. h. Haus des auf dem Berge Peor (Peor ist nicht Eigenname eines Gottes) verehrten Baal; die genaue Lage ist unbekannt, aber sicher ist, dass sie im Osten des Jordan gegenüber von Jericho zu suchen ist. Die Geschichte, an welche erinnert wird, findet sich Num 25 1–4 vgl. auch Dtn 4 3. Dort zeigen sich die ersten Anfänge der Folge, die der Übertritt Israels aus der Wüste in das Kulturland mit sich brachte; dort beginnt der Baal-Kult, den Israel von Kanaan übernahm. Zu dem Verbum וַיִּנָּזְרוּ, *sie weihten sich,* vgl. נָזִיר, *der Naziräer.* בֹּשֶׁת, *Schande,* scheint zu dem später üblichen Ersatz von בַּעַל durch בֹּשֶׁת (vgl. אִישׁ־בֹּשֶׁת für אֶשְׁבַּעַל, s. zu II Sam 2 8 u. meine Gesch. der israel. Rel.[4] S. 80) den Anlass gegeben zu haben, wenn nicht auch hier vielmehr, was wegen des Verbums וַיִּנָּזְרוּ wahrscheinlich ist, erst eine spätere Hand לַבֹּשֶׁת für לַבַּעַל eingesetzt hat. שִׁקּוּצִים, *Gegenstände des Abscheus,* adjektivisch: *abscheulich,* muss deshalb aber nicht

auch Ersatz eines andern Wortes sein, wie WELLH. vermutet. כְּאָהֳבָם setzt ein Nomen אֹהַב voraus, das sonst *Buhlschaft* bedeutet Prv 7 18, wahrscheinlich ist anders zu vokalisieren (s. GES.-BUHL Lex. und W. M. MÜLLER Asien u. Europa S. 300f.); der Sinn jedoch kann nicht fraglich sein: *wie ihr Liebling* d. i. Baal, vgl. auch מְאַהֵב 2 7.

11, die dritte Strophe: *Ephraim gleicht den Vögeln, Es verfliegt seine Menge; Aus ist's mit Gebären und Schwangersein Und aus mit Empfängnis.* Dieses neue Bild, das Ephraim mit einem nach und nach verfliegenden Vogelschwarm vergleicht, ist vielleicht Hosea durch den Anklang von אֶפְרַיִם an אברים, *Schwingen* eines Vogels, nahegelegt worden (WELLH.); es kündigt *die* Strafe an, das allmählige Verschwinden Ephraims, dessen Anzeichen bereits in der Unfruchtbarkeit ersichtlich sind. Zu dem prägnanten Gebrauch von מִן = *weg von, sodass nicht mehr ist*, vgl. GES.-KAUTZSCH [27] § 119y; hier beginnt damit sozusagen ein neuer Satz: *aus ist's mit, nicht mehr giebt's.* Für בֶּטֶן ist vielleicht mit GES.-BUHL der Infin. בְּטֹן zu lesen, was לֵדָה besser entspricht.

16^b 12^a, die vierte Strophe: *Auch wenn sie noch Kinder bekommen, So werde ich die Lieblinge von ihrem Fleisch und Blut töten; Ja wenn sie ihre Kinder grossziehen, Ich werde sie kinderlos, menschenarm machen.* Der Übergang von v. 11 zu v. 12 wird aufs beste vermittelt, wenn v. 16^b (nicht auch v. 16^a, den WELLH. und NOWACK mit heraufnehmen, trotzdem er ein andres Bild, nämlich das von einem Baume enthält,) vor v. 12 eingereiht wird; dann ist zwischen der Drohung der Kinderlosigkeit v. 11 und dem Auferziehen von Kindern noch die Möglichkeit des Kinderbekommens für die Gegenwart offen gelassen. Aber Kindersterben wird die Neugeborenen dahinraffen und wenn sie auch welche durchbringen, so werden dieselben dennoch nicht das Mannesalter erreichen.

Das כִּי zu Anfang von v. 12^a ist steigernd = *ja, selbst;* dagegen leitet das כִּי **12^b** eine Glosse ein, die deutlich hervorheben will, dass wirklich auch über die Kinder das Unheil kommt, eine Betonung, die einem Späteren wichtig war, weil ihm sonst feststand, dass die Kinder nicht für die Eltern zu büssen haben. Das Suffix in לָהֶם ist auf בְּנֵיהֶם zu beziehen und גַּם gehört dem Sinne nach zu לָהֶם: *denn wehe auch ihnen!* In בְּשׂוּרִי מֵהֶם, *wenn ich von ihnen* d. h. hier den Ephraimiten *weiche*, fasst man wohl besser שׂור = סור, als dass man שׁוּרִי liest und entw. *wenn ich von ihnen ausziehe* oder *von ihnen wegblicke* übersetzt. Zu dem Gedanken, dass Jahwe von Ephraim weicht, vgl. ebenfalls in einer Glosse 5 15.

In **13** steckt die fünfte Strophe. Was der MT bietet, ist aber in der ersten Hälfte nicht zu übersetzen, ob man צור als *Tyrus* (zwar sonst immer צֹר ohne ו geschrieben) fasst und es zu כַּאֲשֶׁר רָאִיתִי oder zu dem Hauptsatz zieht (s. GUTHE bei KAUTZSCH in der Anmerk. und in den Beilagen) oder ob man ihm mit HITZIG nach dem arabischen *ṣawr* die Bedeutung *Palme* giebt. Anders hat LXX gelesen, nämlich sicher צוד oder צַיִד für צור und בָּנָיו für בְּנָוֶה, und wohl auch לַהֲרֵגָה oder אֶל־הֹרֶג für אֶל־הוֹרֵג. Da danach die Vergleichung mit einem Baume, „gepflanzt in einer Aue", im ursprünglichen Texte keinen Halt hat, also auch Vermutungen wie כְּאֲשֵׁר, „wie Lusthaine von Tyriern" (EWALD) oder כְּאֶשֶׁל, „wie eine Tamariske", ausser Betracht fallen, schlage ich vor zu lesen:

אֶפְרַיִם כְּאִישׁ רָאִיתִי לַצַּיִד שָׁת לֹה בָנָיו
וְהוּא יִשְׂרָאֵל הוֹצִיא לַהֲרֵגָה בָנָיו

d. h. *Ephraim sehe ich gleich einem Mann, Der sich zum Jagdwild gesetzt hat seine Kinder; Denn Israel selber führt hinaus Zur Schlachtung seine Kinder.* Mit der leichten Konjektur כְּאִשׁ für כַּאֲשֶׁר (ר ist falsche Dittographie) sind wir nicht nur das unerträgliche, prosaische „wie ich gesehen habe" los, sondern gewinnen auch einen ganz vortrefflichen Sinn: Ephraim gleicht einem Jägersmann, der auf seine eigenen Kinder Jagd macht, sie selber der Schlachtbank überliefert. Das ist ein Bild in der Art Hoseas, das aufs beste das wüste Treiben (vgl. zu v. 15) und die inneren Wirren charakterisiert und beurteilt, in denen die Ephraimiten sich selber dezimieren und ausrotten.

14 wird auf einmal Jahwe angeredet: *Gieb ihnen, Jahwe, was du geben willst! Gieb ihnen unfruchtbaren Mutterschoss und trockene Brüste!* Diese Aufforderung verstehen die einen (Simson, Keil u. a.) als eine Steigerung der Drohung und als eine Äusserung der „heiligen Entrüstung" des Propheten, während andere (Ewald, Nowack, Cheyne u. a.) darin eine Bitte um Milderung der Strafe sehen wollen, eine Bitte, die der Prophet „in einem Anfalle von Verzweiflung und mit widerstrebender fast krampfhafter Sprache dennoch zu äussern nicht umhin könne" und die seiner „tief gemütvollen Weise" entspreche. Die letztere Auffassung ist offenbar die richtigere, nur ist es nicht Hosea selber, der um die Milderung fleht, doch lieber durch Unfruchtbarkeit das Volk untergehen zu lassen, als dadurch, dass es sich selber hinschlachtet, sondern ein späterer Glossator, dem vor der grässlichen Schilderung des sich selbst verzehrenden Volkes schaudert. Hosea kann nicht so bitten, er hat Unfruchtbarkeit bereits v. 11 in Aussicht gestellt und v. 13 spricht er von denen, die schon leben. So ergreifend die Bitte wirkt, die verdiente Strafe zu vollziehen, aber doch nicht in der grässlichsten Form, sie ist ein Fremdkörper im Text und unterbricht den Zusammenhang. Vgl. zu dem Inhalt Hi 3 11f. 16.

15a, die sechste Strophe: *All ihre Bosheit ist in Gilgal beisammen, Ja dort habe ich sie hassen gelernt! Wegen ihrer schändlichen Thaten Werde ich sie aus meinem Hause vertreiben.* Warum Gilgal hier als das Zentrum und der Kulminationspunkt der Sünde Ephraims genannt ist, lässt sich nicht sagen. An ein politisches Ereignis könnte man im Zusammenhang mit v. 13 denken, aber es liegt doch näher, an den Kultus in Gilgal zu denken vgl. 4 15 12 12. Dabei ist es aber nicht ausgeschlossen, dass dort gerade entsetzliche Szenen von Menschenopfer vorgekommen wären, auf welche auch v. 13 angespielt sein könnte, vgl. noch 13 2. Solche Vorkommnisse würden aufs beste erklären, dass dort Jahwe seinen Hass auf Ephraim geworfen hat. *Aus meinem Hause* d. h. aus dem Lande Kanaan, das sein Haus ist, in dem er solche Greuel nicht dulden kann.

15b 16aα, die siebente Strophe: *Ich werde nicht ferner sie lieben, All ihre Führer sind Aufrührer. Getroffen ist Ephraim, Ihre Wurzel verdorrt.* Für אוֹסֵף l. אוֹסִף vgl. Ges.-Kautzsch 27 § 109d; zu der Konstruktion des Hiph. הוֹסִיף mit folgendem Inf. (das ist אַהֲבָתָם) ohne לְ vgl. Gen 4 12. Die Paronomasie *sārīm-sōrĕrīm* ist auch Jes 1 23 verwendet. 16aα הֻכָּה *geschlagen, getroffen* ist Ephraim, wie ein vom Blitz oder von der Sonnenglut (Ps 121 6) zerschlagener Baum oder eine von einem Wurm (Jon 4 7) zum Dorren gebrachte Pflanze. Das Bild erinnert an das von der abgestandenen Saat 8 7. So sehr ist Ephraim getroffen, dass es bis in die Wurzel dürr, wir sagen faul ist, also sicher absterben wird, wie v. 11-13 verkündigt hat; ein kurzer kräftiger Abschluss des Abschnittes v. 10ff.

16aβ *Frucht tragen sie keine* halte ich für eine unüberlegte Beigabe, in Nachahmung von 8 7; denn wo die Wurzel dürr, ist es selbstverständlich, dass keine Frucht zu finden

ist. Zu 16^b s. oben nach v. 11. **17** Wahrscheinlich ist v. $16^{a\beta}$ mit v. 17 zusammenzunehmen d. h. stammt v. 17 von derselben Hand wie v. $16^{a\beta}$. Glosse ist aber v. 17, weil hier Jahwe nicht mehr redet, sondern ein anderer von ihm spricht, vgl. אֱלֹהַי, wofür nach LXX אֱלֹהִים zu lesen sein wird, und לוֹ, und weil hier nicht mehr von der Ausrottung als der Strafe Ephraims, sondern von seiner Zerstreuung unter die Völker die Rede ist. Auch ist das Nichthören auf Jahwe als Grund der Verwerfung zu milde und zu blass nach allem, was vorhergeht (vgl. bes. v. 15); fast scheint es, als sollte mit v. 17 die Antwort auf die Bitte v. 14 gegeben werden: Jahwe wird die Ausrottung in Zerstreuung unter die Völker ermässigen.

II. Die Vernichtung des Kultus mit seinem ganzen Apparate 10 1–8.

$1^{ab\alpha}$, die erste Strophe: ***Ein üppiger Weinstock war Israel, Schöne Frucht trug er; Je mehr Früchte er trug, Desto mehr Altäre errichtete es.*** Das sonst feminine גֶּפֶן ist hier entschieden als mascul. gebraucht, „wohl nur in Analogie an die sonstige Behandlung der Bäume und grösseren Gewächse“ (ALBRECHT ZATW, 1896, 106f.). Zu בּקק ***weithin sich ausbreitend,*** vgl. arabische Parallelen bei J. BARTH Wurzeluntersuchungen 1902, 7. Für יְשַׁוֶּה, das wohl „hinstellen“, aber nicht „ansetzen“ bedeutet, l. נָאוָה, ***lieblich, schön,*** vgl. die ähnliche Verderbnis שִׁוִּיתִי für אִוִּיתִי Ps 119 30 (LXX εὐθηνῶν). לְ vor פִּרְיוֹ kann nicht gut nur als Auflösung der Status-constructus-Verbindung רֹב־פִּרְיוֹ betrachtet werden; am besten liest man לוֹ, ***ihm,*** dafür; dagegen ist לְ vor מִזְבְּחוֹת als Fehler zu entfernen. Wiederum ist der Übergang in das fruchtbare Kanaan mit dem dort angenommenen Kultus gerade wie 9 10 der Punkt, an dem der Niedergang Israels beginnt; die Kultur und der Kultus Kanaans haben Israel verdorben, Glück und Reichtum, Übermut und Abfall gebracht.

$1^{b\beta}$ 2^b, die zweite Strophe: ***Je besser es seinem Lande erging, Desto schönere Malsteine stellte es her. Es selber soll seinen Altären den Hals brechen, Seine Malsteine zertrümmern.*** Die beiden ersten Stichen führen noch den Gedanken der ersten Strophe weiter; man ersieht aus denselben, dass die Maṣṣeben, *Malsteine,* neben Aschere und Altar die Wahrzeichen der heiligen Stätte, nicht mehr die alten unbehauenen Steine waren, sondern künstlerisch bearbeitet wurden; vgl. MARTI, Gesch. der isr. Rel.[4] 27f. 100. Mit den zwei letzten Stichen geht Hosea über zur Ankündigung der Strafe. הוּא kann nicht Jahwe, der auch hier spricht, noch ein ungenannter Feind, sondern nur Israel sein, das selber noch zu der Einsicht von der Nutzlosigkeit seines Kultus kommen soll, wenn die Strafe hereinbricht und es über seine Götzen zu Schanden wird vgl. v. 6 8. Dass הוּא wirklich Israel ist, wird nur verdunkelt durch den Wechsel des Numerus, der aber erst infolge der eingedrungenen Glosse v. 2^a sich eingestellt hat; man lese daher הֵטִיב, מִזְבְּחוֹתָיו und מַצֵּבוֹתָיו. עָרַף, eigentlich: ***das Genick brechen,*** ist hier auf das Zertrümmern der Altäre übertragen, vielleicht durch die gehörnten Stierköpfe an den Ecken der Altäre veranlasst (WELLH.), vgl. auch die Hörner des Altars Am 3 14.

2^a ***Ihr Herz war falsch, nun büssen sie;*** übrigens liest LXX auch hier wie 5 15 יֵשַׁמּוּ für יֶאְשָׁמוּ, also: ***nun werden sie vernichtet.*** Diese Aussage unterbricht den Zusammenhang, denn die Altäre und Maṣṣeben v. 2 können nicht durch den ganz andersartigen Einschub v. 2^a von denen in v. 1 getrennt sein; sie spricht aber auch ein Urteil aus, das nicht

Hoseas Meinung wiedergiebt, denn Hosea hat nie daran gedacht, den Israeliten ein Schwanken zwischen Jahwe und Baal oder Heuchelei gegen Jahwe vorzuwerfen, für ihn liefen sie Baal nach und sie thaten dies mit aller Offenheit, ohne sich einen andern Anschein geben zu wollen, wenn sie schon selber der Überzeugung waren, Jahwe zu verehren. Das Urteil ist das eines Späteren, der in dem Höhendienst Nordisraels eine Heuchelei sieht, da für ihn mit dem Abfall von Jerusalem aufrichtige Jahweverehrung unvereinbar erscheint.

3, die dritte Strophe: ***Bereits sprechen sie ja schon: Wir haben keinen König; Denn der König, den wir haben, Was thut er für uns?*** Damit nennt Hosea ein deutliches Symptom des Zerfalls und der Wertlosigkeit des von den Israeliten geübten Kultus. Einen rechtmässigen König haben sie nicht mehr, der ist gestürzt, und der Usurpator, הַמֶּלֶךְ (beachte den Artikel!, es scheint aber allerdings etwas ausgefallen zu sein, etwa ein אֲשֶׁר לָנוּ oder eine andere Näherbestimmung oder gar der Name), thut nichts für sie, kann vielleicht nichts für sie thun, sei es, dass er noch um seine Herrschaft kämpfen muss, sei es, dass er durch seine Abhängigkeit vom Ausland noch geradezu zu Erpressungen und Erhebung von Steuern im eigenen Volke gezwungen ist, vgl. v. 5.

3$^{b\alpha}$ *Denn wir haben Jahwe nicht gefürchtet* ist eine spätere Glosse; so sprachen Hoseas Zeitgenossen nicht, die ja meinten, in eifrigster Weise Jahwe zu dienen (vgl. v. 1 f. 5 6), so erklärten sich die Juden nach dem Exil die königslose Zeit der jüdischen Gemeinde, vgl. Esr 9 6 f. **4** scheint ebenfalls Glosse zu sein (so Nowack); denn die selbstverständliche, darum nicht eigens zu gebende Antwort auf die rhetorische Frage v. 3$^{b\beta}$ ist: „Nichts!", nicht aber eine Ausführung der Thätigkeit des Königs. Zudem ist v. 5 die richtige Fortführung von v. 3, s. dort. Ein Glossator aber wollte auch die rhetorische Frage nicht unbeantwortet lassen, sagt uns daher, was die israelitischen Könige thaten: Nur *Worte machen*, denen keine Thaten folgen, l. דַּבֵּר für דִּבְּרוּ (s. LXX, die דבר liest) und vgl. Jes 58 13; *falsche Eide schwören* vgl. 4 2, אָלוֹת statt אָלֹה, inf. constr. statt absol., steht wegen des Gleichklangs mit כָּרֹת wie שָׁתוֹת Jes 22 13, s. Ges.-Kautzsch[27] § 75 n; *Verträge abschliessen* vgl. 5 13 7 11 8 9. Und die Folge von all ihrem Thun ist (vgl. וּפָרַח perf. consec.): *es blüht wie Giftblumen das Recht;* wenn der Text richtig ist, so muss eine prägnante Ausdrucksweise angenommen werden, die die Verwandlung des Rechtes in Gift einschliesst. Möglich ist, dass aber doch, da diese Konstruktion des כְּ sehr seltsam ist, ein anderes Wort für מִשְׁפָּט zu lesen ist, vielleicht מִשְׂפָּח, *Blutvergiessen* (so eventuell Oettli), das der Glossator sich aus Jes 5 7 angeeignet haben kann und mit dem er auf das dortige Wortspiel מִשְׂפָּח statt מִשְׁפָּט hinweisen will. Oder man hat einfach als Fortsetzung in der Schilderung des Thuns der Könige mit Nowack nach Am 5 7 6 12 וְהָפַךְ לְרֹאשׁ מ׳, *und in Gift das Recht verkehren*, als ursprünglichen Text zu vermuten. עַל תַּלְמֵי שָׂדָי ist 12 12 entnommen, es gehört zu ראשׁ und kann schon vom Glossator herrühren, wenn er wirklich וּפָרַח כָּ׳ geschrieben hat; andernfalls ist es erst eingesetzt, als die jetzige Lesart aus dem ursprünglichen Texte entstanden war.

5$^{ab\alpha}$ (bis וּכְמָרָיו), die vierte Strophe, zeigt, wie die Fortsetzung bis v. 6^{a}, wieviel der König für sein Volk thut, soviel — dass es bereits in Ängsten um sein kostbarstes Heiligtum ist: ***Um das Kalb von Bethel sind in Angst Die Einwohner von Samarien, Ja es sind darum in Trauer Seine Anhänger und seine Pfaffen.*** Die masoret. Abteilung der Verse ist hier nicht gut; nach וּכְמָרָיו (s. zu diesem Worte zu 4 4) sollte ein Einschnitt gemacht werden. Ferner ist statt לְעֶגְלוֹת der Singular לְעֵגֶל zu lesen, wie die darauf bezüglichen Pronomina im Folgenden beweisen und auch LXX zeigt; für בֵּית־אֵל ist auch hier wie 4 15 5 8 der verächtliche Name בֵּית אָוֶן eingedrungen und שְׁכַן ist nach LXX aus dem Plural שֹׁכְנֵי verdorben. Endlich ist auch wohl יֶאֱבַל für אָבַל zu lesen, vgl. das vorausgehende י in כִּי. Vgl. zu diesen Verbesserungen auch Wellh., Nowack,

Oort, Oettli. Die ganze Aussage aber steht noch unter der Direktion von עַתָּה v. 3: Bereits schon sind sie in Angst etc.; warum sie trauern, erklärt das Folgende, das nach v. 6 sich noch lange nicht als den Höhepunkt des Unglücks darstellt.

$5^{b\beta}$ 6^{a}, die fünfte Strophe: *Sie wehklagen um seinen Schatz, Dass er ihm weggenommen ist. Aber auch es selber werden sie nach Assyrien bringen Als Geschenk für den Grosskönig.* Für יָגִילוּ, das nur *vor Freude jubeln* bedeutet, ist mit Wellh., Oort u. a. יְלִילוּ, *wehklagen* vgl. 7 14, zu lesen; das עָלָיו davor ist zu entfernen, weil erst eingesetzt, als man das die neue Strophe beginnende Verb als Prädikat zu וּכְמָרָיו nahm und folgendermassen verband: es ist darum in Trauer sein Volk, während seine Pfaffen darüber jubeln. Warum sich mit einem Mal das Suffix in כְּבוֹדוֹ und מִמֶּנּוּ auf עַמּוֹ beziehen und daher עַל־כְּבוֹדוֹ וגו׳ ein Zusatz sein soll, wie Wellh., Nowack und Oettli behaupten, ist nicht einzusehen; die Ähnlichkeit von I Sam 4 22 kann das doch nicht beweisen. כְּבוֹדוֹ, *seine Herrlichkeit, sein Reichtum,* bezeichnet hier am besten den Tempelschatz zu Bethel, der zum Teil ja auch in allerlei Kostbarkeiten etc. bestehen mochte, die dem Bilde umgehängt waren. Diese Herrlichkeit ist dem Bilde entzogen worden, als Menahem mit 1000 Talenten Silbers den Abzug des Assyrerkönigs und das Bündnis mit ihm erkaufte vgl. II Reg 15 19. 6^{a} Aber, sagt der Prophet, es kommt noch besser: schliesslich werden sie das Kalb selbst als Geschenk nach Assyrien bringen, es ist ja von Gold, wenigstens vergoldet, und bald wird es an anderen Wertgegenständen fehlen. Für אותו יובל, was eine mögliche Konstruktion immerhin wäre (das Verb im Passiv mit dem Obj. der aktivischen Konstruktion, vgl. Ges.-Kautzsch[27] § 121 a), liest man besser יובל = יובלו, vgl. LXX, Wellh. u. a. Zu מֶלֶךְ יָרֵב vgl. 5 13.

6^{b} 7, die sechste Strophe. 6^{b} *Schmach trägt Ephraim davon Und zu Schanden wird Israel an seinem Götzen.* Für בָּשְׁנָה wird man בשת zu lesen haben, aber darf dann nicht mit Guthe bei Kautzsch אֶפְרַיִם davon abhängig denken, die „Schande Ephraims“ als Bezeichnung des goldenen Stierbildes nehmen und zu יִקָּח den Grosskönig als Subjekt setzen. Der König braucht das Bild gar nicht zu holen, die Israeliten bringen es ihm selber v. 6^{a}. מֵעֲצָתוֹ, *an seinem Plan,* ist mit Wellh. und Nowack in מֵעֲצָבוֹ oder מֵעֲצַבָּיו *an seinem Götzen* oder *an seinen Götzen* zu verbessern vgl. 4 17; nicht von der falschen Politik, sondern von dem bösen Kultus ist hier das Verderben hergeleitet. 7 Bei der gegenwärtigen Wortfolge wäre der Einschnitt mit Athnach bei שמרון zu machen; dann würden aber die Stichen ganz ungleich. Da aber שמרון מַלְכָּהּ nicht der König von Samarien heissen kann, stellt man am besten um נִדְמָה מֶלֶךְ שמרון; das vergessene מֶלֶךְ wurde von dem Abschreiber nachgebracht und mit Suffix versehen. Also: *Vernichtet ist der König von Samarien, Er gleicht einem Splitter, der auf der Wasserfläche dahintreibt.* קֶצֶף, das man mit LXX (φρύγανον) als *Reisig, Reisholz,* fasst, ist nicht sicher; Wellh. denkt an ein Derivat von קצב, *abschneiden,* Grätz an ein solches von קטף, *abreissen, abpflücken;* s. noch zu Jo 1 7. Immer bliebe der Sinn, dass der König von der Flut des Verderbens, die ihn zu Grunde richtet, willenlos fortgetrieben wird. Anders denkt sich Cheyne (Encycl. Bibl. II, 2125 Anm.) den ursprünglichen

Text; nach ihm sind שמרון und כקצף beides Verderbnisse für מִקְדָּשׁ und על פני מים für גאון אפרים, also: *Zerstört ist das Heiligtum seines Königs* (vgl. Am 7 13), *Der Stolz von Ephraim*. Aber mit solcher Konjektur weicht man doch wohl nicht nur zu weit von dem schon von LXX bezeugten Texte ab, sondern gewinnt auch blos einen Gedanken, der in v. 8ª schon eingeschlossen ist.

8, die siebente Strophe: *Und verwüstet werden die Heiligtümer Israels, Dornen und Disteln wuchern auf ihren Altären, Und zu den Bergen wird man sagen: Bedeckt uns! Und zu den Hügeln: Fallet über uns!* אָוֶן חַטַּאת ist ein späterer Zusatz, der die Höhen kennzeichnen soll: sie sind *Frevelhöhen* und *die Sünde Israels*. Dieser Zusatz liegt auf der gleichen Höhe, wie die ständige Umänderung von Beth-el in Beth-awen vgl. 4 15 5 8 10 5. Die Späteren, welche nur das eine Heiligtum in Jerusalem anerkannten, sahen die nordisraelitischen Höhen für nichts als Frevel und Sünde an. Nicht die modernen Kritiker, sondern diese alten Glossatoren und Redaktoren und ihre Gesinnungsgenossen behandeln die vorexilische Geschichte nach einer „feststehenden Theorie“. Ebenso ist יַעֲלֶה zugesetzt, um den zweiten Stichos dem vermehrten ersten an Länge gleichmässiger zu machen; vgl. zur Sache 9 6. Ergreifend und grossartig wird in den letzten zwei Stichen die Verzweiflung der Israeliten geschildert. Im Schrecken vor dem furchtbaren Gericht, das sie trifft, sehen sie zu spät ein, dass ihre Altäre und Heiligtümer nicht helfen, und in der Verzweiflung rufen sie die Hügel und Berge, gerade die Stätten, die ihre Heiligtümer tragen, nun auf, über ihnen zusammenzufallen und sie zu bedecken. Das ist das Ende ihres Kultus, unter den Trümmern der Heiligtümer die, die ihn übten, zu begraben. Vgl. die Anwendung dieser Worte Lk 23 30 Apk Joh 6 16.

12. Das Unheil, das Israel säte, wird es ernten 10 9—15.

Der Text des Abschnittes gehört zu den am schlimmsten erhaltenen des Buches Hosea. Überall hat die spätere Zeit eingegriffen und mit ermahnenden und erklärenden Worten dem Verständnis nachhelfen wollen. Aus diesen Zufügungen gilt es den alten Bestand herauszulösen; wenn dies nicht mit voller Sicherheit gelingt, so liegt das mit daran, dass das später hinzugefügte Material den alten Bestand beschädigt hat. Die erste Strophe, die in v. 9f. steckt, vergleicht die Gegenwart Israels mit der Situation von Gibea, und die folgenden Verse zeigen, wie Israel sich selbst in diese schlimme Lage gebracht hat.

In v. 9 ist wieder wie 9 9 die Rede von den *Tagen Gibeas*, Wellh., Smend und Nowack sehen darin die Tage Sauls, der in Gibea wohnte, also des ersten Königs in Israel, und nehmen an, dass Hosea die Stiftung des Königtums als Sünde betrachte und das Königtum als solches verwerfe. Dem gegenüber ist aber hervorzuheben, dass gerade in unserem Abschnitt nicht mehr vom Königtum gesprochen wird, als z. B. im vorausgehenden 10 1-8, wo der Kultus das Hauptthema ist, vgl. v. 3 7. Dann aber ist aus anderen Stellen Hoseas nicht zu entnehmen, dass er das Königtum als solches verwirft, auch aus 13 10 nicht (s. dort); im Gegenteil ergiebt sich, dass er nur die Revolutionen und Usurpationen mit dem Sturz des legitimen Königs verwirft, vgl. 7 3 5 8 4 10 10 3. Auch datiert Hosea den Anfang der Sünde Israels nicht erst von dem Beginn der Königszeit, sondern bereits von dem Eintritt in das Kulturland vgl. 9 10 10 1. Es wird also doch dabei bleiben müssen, dass Hosea mit den Tagen Gibeas an das Ereignis anspielt, von dem uns in Jdc 19—21, wenn auch zum grossen Teil in späterer Aufzeichnung (vgl. hierüber in diesem Kommentar Budde zu Jdc 19—21 S. 125—127), erzählt ist, an die Tage, da Benjamin wegen einer in Gibea vorgefallenen Schandthat beinahe ausgerottet wurde. Wenn in 9 9 כִּימֵי הַגִּבְעָה in den Zusammenhang

gehört, so ist auch dort viel eher auf eine schwere Schandthat als auf die blosse **Stiftung** des Königtums hingewiesen. Der Sinn kann daher kaum ein andrer sein, als der, **dass** jetzt die Tage Gibeas sich an Israel wiederholen, d. h. dass, wie dort einst die von **allen** Seiten befehdeten Benjaminiten dem Untergang nahe waren, so jetzt die Israeliten. **Über** die dadurch notwendig gewordenen Textänderungen s. Erklärung zu v. 9 f.

9 10 enthalten die erste Strophe, dazu aber manche Beigaben, s. die Erklärung. **9** Als die beiden ersten Stichen sah ich früher (s. meine Gesch. der isr. Rel.[3 4] S. 168) an: *Wie einst Gibea ergeht es jetzt Israel: Krieg ist gegen die Frevler*; ich las also כִּימֵי הַגִּבְעָה יִשְׂרָאֵל מִלְחָמָה וגו׳. Da die Ergänzung von יְמֵי vor יִשְׂרָאֵל für den Sinn gewagt erscheint, so ist einfacher blos zu lesen כִּימֵי הַגִּבְעָה מִלְחָמָה עַל־בְּנֵי עַוְלָה = *Wie in den Tagen Gibeas ist Krieg Gegen die Frevler*. Alles Übrige im Verse ist fremde Beigabe: חטאת, das statt חַטָּאת falsch als 2. pers. perf. gelesen wurde, samt dem folgenden יִשְׂרָאֵל, ist aus v. 8 auch hier eingedrungen und hat zu der Änderung von כִּימֵי (s. 9 9) in מִימֵי geführt. Mit den Worten עָמְדוּ bis בַּגִּבְעָה weiss niemand was Rechtes anzufangen, vgl. die Anmerkung bei Guthe-Kautzsch. Auch die Vermutung von Ruben und Nowack, dass לֹא־תַשִּׂיגֵם בַּגִּבְעָה מִלְחָמָה fragend zu nehmen und ans Ende zu setzen sei, sodass dastünde: „Dort traten wider mich (l. עָלַי) die Söhne des Frevels auf, wird sie nicht in Gibea Krieg erreichen?" d. h. wird nicht bis so weit in den Süden der Feind vordringen?, befriedigt keineswegs und geht wieder von der unerweislichen, ja unrichtigen (s. Vorbemerkung zu v. 9–15) Voraussetzung aus, dass schon Hosea das Königtum als solches verworfen habe. Wenn dieser Gedanke irgend hier hereinspielen sollte, etwa auch מִימֵי für כִּימֵי demselben seinen Ursprung verdankte, so ist dies eine Folge der Überarbeitung und ein Zeichen, dass die mit dem Kontext nicht in Verbindung zu bringenden Worte eben als fremder Bestandteil auszuscheiden sind, vgl. auch zu 13 10. Über die *Tage Gibeas* s. die Vorbemerkung zu v. 9–15. Für עַלְוָה l. עַוְלָה, wie auch einige Codd. bieten; s. auch v. 13. **10**[abα], der Schluss der Strophe, setzt gut den vermuteten Anfang fort, indem er zeigt, wie der angekündigte Krieg gegen die Frevler vorbereitet ist: *Schon bin ich gekommen, um sie zu strafen, Und sammle gegen sie Völker*, d. h. schon ziehe ich Völker zusammen gegen Israel, wie einst die Israeliten zur Bestrafung der Benjaminiten sich vereinigten. Zu lesen ist mit Oort: בָּאתִי וְאַיַסְּרֵם וְאֶאֱסֹף עֲלֵיהֶם עַמִּים, vgl. LXX cod. Alex. ἦλθεν = ἦλθον. Dass Hosea nicht von einer Sammlung *der Völker* sprechen könne (Wellh., Nowack), ist angesichts der Vergleichung der Israeliten seiner Zeit mit den Benjaminiten in den Tagen Gibeas nicht abzusehen; auch redet Hosea nicht von den Völkern, noch weniger von allen Völkern, und welche Völker er im Auge hat, ist doch auch keine Frage. Vgl. auch כָּעַמִּים 9 1.

10[bβ], *durch ihre Exilierung wegen ihrer zwei Sünden*, ist eine erklärende Glosse zu v. 10[a], wo der Glossator וְאֶסָּרֵם, = *und ich setze sie gefangen* (von אָסַר, vgl. zu 7 12[b]), las. Er sah darin eine Ankündigung der Exilierung, vgl. אָסוּר = *exiliert* Jes 49 9, und bezeichnet als den Grund derselben *ihre zwei Sünden* (l. עֲוֹנֹתָם mit LXX, Pesch., Vulg. für עינתם, das als sonst nicht gebräuchlicher Plural von עַיִן, *Auge*, gefasst oder mit Ḳĕrē עונתם, *ihre Furchen* [?], gelesen keinen Sinn giebt). Unter den beiden Sünden sind nicht Kultus und Königtum, sondern die beiden Kälber von Dan und Bethel gemeint, vgl. I Reg 12 28–30,

bes. v. 30ᵃ, und Am 8 14. Was Hosea als Sünde Israels bezeichnet, ist etwas ganz andres, s. z. B. 4 1f.; der Autor von v. $10^{b\beta}$ ist ein Schüler der Deuteronomisten, so verrät auch der Inhalt die späte Herkunft der Glosse. Daran wird nichts geändert, wenn man lieber, da אָסְרָם in der vermuteten Bedeutung unsicher ist, nach LXX בְּהִוָּסְרָם, *als sie gestraft wurden*, liest; nur las dann auch der Glossator dieses Verbum in v. 10ᵃ.

11ᵃ, die zweite Strophe, beginnt die bis v. 13 reichende Rechtfertigung der Bezeichnung der Israeliten als בְּנֵי עַוְלָה, worauf dann v. 14f. die Schilderung des v. 9f. in Aussicht gestellten Gerichtes folgt. *Ephraim war ein wohlgezähmtes Rind, Das zu dreschen liebte, Und ich legte ein Joch Auf seinen schönen Nacken.* Für עָבַרְתִּי עַל, das schwerlich heissen kann: „ich ging als Führer an seinem schönen Hals einher", aber auch keinen guten Sinn giebt, wenn man versteht: „ich bin bisher an seinem schönen Hals vorübergegangen, habe ihn verschont" (Guthe), oder mit Wellh. u. a. übersetzt: „ich komme ihm über seinen schönen Nacken", wobei Hitzig sogar den Gedanken: „ich will es besteigen" nicht ausschliesst, ist zu vermuten: הֶעֱבַרְתִּי עֹל עַל = *ich habe ein Joch geführt d. h. gelegt auf seinen sch. N.;* עֹל ist vor עַל verloren und infolge davon Kal statt Hiph. gelesen. Wem dabei die Hervorhebung des טוּב des Nackens, das man zwar nicht nur im Sinne von ästhetisch schön, sondern auch von gutgebaut, fest, verstehen darf, Schwierigkeiten bereitet, kann sich mit der Annahme helfen, dass טוּב Verderbnis aus מוֹט, *Jochhaken* (vgl. zu Jes 9 3 und ZDPV 1889, 160), sei und vor עַל gehöre: *ich legte den Jochhaken Auf seinen Nacken.* Der Sinn der Strophe ist: Israel glich einem wohlgezähmten Rinde, das zu dreschen wünschte; nun sollte ihm auch die dem Dreschen vorangehende schwerere Arbeit des Pflügens und Ackerns auferlegt werden. Offenbar ist hier wieder an den Eintritt in das Ackerland gedacht, Israel trug Verlangen nach einem festen Wohnsitz im Kulturlande und Jahwe erfüllte ihm den Wunsch. Zu dem sog. י compaginis in אֹהַבְתִּי s. Ges.-Kautzsch[27] § 90l.

11ᵇ 13ᵃᵅ, die dritte Strophe: *Ich spanne Ephraim ein, dass es pflüge, Jakob soll sich eggen; Sie aber haben Bosheit gepflügt, Frevel geerntet.* אַרְכִּיב nimmt הֶעֱבַרְתִּי עַל von v. 11ᵃ auf: *ich spanne ein* natürlich in den Pflug oder die Egge; das Imperfektum erklärt sich als die sich wiederholende Ausführung des Perf. in v. 11ᵃ. Jedenfalls kann אַרְכִּיב hier nicht *reiten* bedeuten, sondern nur *als Zugtier benutzen, einspannen* (so Ges.-Buhl Lex. unter רכב Hiph. 3). Im folgenden ist יְהוּדָה wie überall in Hosea nachträglich erst eingesetzt, hier muss es noch besonders zwischen Ephraim und Jakob auffallen; denn dass ohne יְהוּדָה Ephraim gleichzeitig pflügen und eggen müsste (Oettli), ist nicht richtig. Zu יְשַׂדֶּד־לוֹ s. Jes 28 24; לוֹ ist = *für sich*, d. h. zu seinem Nutzen, um nachher etwas zu dreschen zu haben, also um in Glück und Wohlbefinden zu leben. 13ᵃ lese ich die 3. pers. plur.; die 2. pers. ist die Folge des Einschubs v. 12. Ebenso wird an den Anfang vor חֲרַשׁוּ ein וְהֵמָּה, *sie aber,* zu setzen sein; vgl. LXX ἵνα τί = לָמָּה, das nicht notwendig Dublette von לָכֶם v. 12 (am Ende) zu sein braucht, sondern die unrichtige Lesung eines verblassten Wortes sein kann. Der Sinn ist: Der Aufenthalt im Kulturland hatte die schlimmsten Folgen; denn Bosheit war es, die sie säten, und Frevel, was sie davon zu ernten hatten, also Schlechtigkeit und Ungerechtigkeit war ihr Thun und Treiben. Das wohlgezähmte Rind (v. 11) entartete ganz und gar; es zeigte sich die

ganze Falschheit Israels gegen Jahwe, den sie verliessen, um Baal anzuhangen, vgl. כַּחַשׁ v. 13aβ. Von der Strafe ist hier noch nicht die Rede. Zu dem Bilde vgl. 8 7 Hi 4 8 15 35 Prv 22 8. Zu עֲוֹלָתָה = עַוְלָה vgl. Ges.-Kautzsch27 § 90 g.

12 stammt nicht von Hosea, sondern von einem nachexilischen Redaktor, resp. Interpolator, der Jer 4 3 gelesen hatte und hier meinte, den Lesern und Hörern die aus dem Zusammenhang resultierende Mahnung ausdrücklich darlegen zu müssen; aber eine ausgeführte Mahnung hat hier mitten in der Schilderung keinen Platz. Vgl. dazu auch wieder יְהוָה in der Rede Jahwes! ל in לִצְדָקָה könnte bei einem Späteren leichter als bei Hosea das direkte Objekt einleiten; aber besser fasst man es dem parallelen לְפִי entsprechend als *nach*, *gemäss*, also: *Lasst eure Aussaat der Gerechtigkeit gemäss sein*, d. h. lebt, wie ihr sein sollt, gerecht und fromm. Der zweite Imperativ קִצְרוּ giebt die Folge an: *so werdet ihr eine der Frömmigkeit entsprechende Ernte bekommen*, vgl. Ges.-Kautzsch27 § 110f. נִירוּ לָכֶם נִיר ist Reminiscenz aus Jer 4 3; wahrscheinlich ist aber kein Einschnitt nach נִיר zu machen u. nach LXX דַּעַת für וְעֵת, das man etwas gezwungen als „da es Zeit ist" erklärt, zu lesen, also: *brecht euch einen Neubruch der Erkenntnis* (so auch Oettli), *indem ihr Jahwe sucht, auf dass er komme und euch Heil regnen lasse.* עַד, = *bis dass*, hat öfters wie hier den Sinn: *dann endlich;* für וְיוֹרֶה liest LXX פְּרִי, was möglich, aber nicht sicher ist, da יוֹרֶה . . . . . יָבוֹא ganz ähnlich in dem Einschub 6 3 sich wiederfindet und v. 12 von derselben Hand wie 6 3 herstammen oder in Erinnerung an 6 3 hinzugefügt sein kann. Vgl. auch Volz a. a. O. S. 33 f., der aber mit Unrecht auch v. 13a verdächtigt.

In 13 (von אֲכַלְתֶּם an) 14 steckt die vierte Strophe; als fremde Bestandteile sind leicht zu erkennen v. 13b (s. unten) und die Vergleichung mit der Zerstörung von Bet-Arbel in v. 14, nur bleibt es fraglich, ob der ganze Rest von v. 14 hinzugesetzt ist. Hält man v. 14b als alten Text fest, so bekommt man den Vierzeiler: *Nun sollen sie die Frucht der Falschheit essen, Und Kriegslärm erhebt sich in ihren Städten, Alle ihre Festungen werden zerstört, Die Mutter über den Kindern zerschmettert.* Der Parallelismus ist allerdings nicht ganz gut; daher kann v. 14b ebenfalls eingefügt sein, dann ist der Parallelstichos zur 1. Zeile, v. 13aβ, ausgefallen. Zu Anfang ist, wie in v. 13aα (s. dort), die 3. pers. plur. zu lesen; vielleicht ist sogar das vorangehende תם nicht nur eine Folge des Einschubs von v. 12, sondern darf man als ursprünglich vermuten עַתָּה יֹאכְלוּ, *nun sollen sie essen* d. h. zu kosten bekommen die Folgen ihrer Falschheit, ihrer trügerischen Treulosigkeit gegen Jahwe, ihres Baaldienstes, vgl. 12 1. 14aα Für וְקָאם, das einem späten Abschreiber als aramäisches Partizip in die Feder kam, ist וְקָם herzustellen, s. Ges.-Kautzsch27 § 9 b 23 g 72 p. Zu שָׁאוֹן vgl. Am 2 2. Für עַם in בְּעַמֶּךָ, das zu den folgenden Festungen nicht gut passt, ist mit Wellh. u. a. עִיר für erforderlich zu halten, aber nicht mit Suffix der nach v. 13b eingesetzten 2. pers. sing., sondern mit Suffix der 3. pers. plur., also l. עִירָם, *ihre Stadt*, oder עָרֵיהֶם, *ihre Städte*, und dem entsprechend auch מִבְצָרֵיהֶם, sowie natürlich יוּשַׁדּוּ für יוּשַּׁד. 14b schildert, wie die fremden Krieger gegen die wehrlosen Frauen und Kinder handeln: die Mutter, die sich schützend über ihre Kinder beugt, wird samt diesen zerschmettert; vgl. zu אֵם עַל־בָּנִים Gen 32 12, zu dem *Zerschmettern* 14 1 Jes 13 16 Na 3 10.

Der Einschub 13b verrät sich sowohl dadurch, dass er mitten in die Schilderung der Strafe noch einmal eine recht überflüssige Begründung bringt, als auch dadurch, dass hier ein Grund genannt wird, der wohl in den Mund Jesajas Jes 2 7 22 8 9a 11b 30 15 16 passt, aber nicht in den Hoseas, der nicht vom Vertrauen Israels auf die eigenen Mittel, sondern auf die Hilfsgenossen Assur und Ägypten spricht. Übrigens ist nach LXX בְּרִכְבְּךָ,

auf deine Wagen, statt בְּדַרְכְּךָ, *auf deinen Weg*, zu lesen. 14$^{a\beta}$, die geschichtliche Anspielung auf eine Zerstörung Beth-Arbels durch Schalman, ist schwerlich als ursprünglich zu halten. Sie ist viel zu lang für die in äusserst knappen und prägnanten Sätzen gegebene Darstellung Hoseas. Auch trägt sie zur Veranschaulichung im Grunde nicht viel bei, v. 14$^{a\alpha}$ ist schon deutlich genug. Auf welches Ereignis angespielt wird, ist unsicher. Bei *Schalman* können in Frage kommen die assyrischen Könige Salmanassar III. 782—773 und Salmanassar IV. 726—722, sowie der moabitische König Salamanu, der als Zeitgenosse Tiglat-Pilesers und somit auch Hoseas bekannt ist (s. KAT² 441); bei *Beth-Arbel* wird man schwerlich an das viel zu weit abgelegene Arbela am Tigris denken dürfen, sondern nur entweder an das heutige Irbid im Ostjordanlande oder an Irbid in Galiläa an der Westseite des Sees Genezareth (vgl. Buhl Geogr. 219 256). Aber jede Kombination eines Salman mit einem dieser beiden Beth-Arbel ist schwierig; selbst wenn man mit Schrader KAT² 440—442 nach II Reg 13 20 annehmen wollte, dass auch später, als in den Tagen Joaz', worauf II Reg 13 20 geht, die Moabiter Raubzüge nach Israel unternommen haben, bliebe die Zerstörung von Beth-Arbel in Galiläa durch den Moabiter Salamanu ein zu geringfügiges Ereignis, um mit dem Untergang Israels verglichen zu werden. Aus der Unsicherheit hilft auch nicht die Vermutung von Hitzig und Steiner, dass Schalman-beth-Arbel zusammen als Ortsname zu fassen sei; denn ein Ort dieses Namens ist nicht nachgewiesen. An bekannte Ereignisse denkt Cheyne (Encycl. Bibl. I 549f.), wenn er nach LXX (cod. Vatic.) בֵּית יָרָבְעָם für בֵּית אַרְבֵּאל liest und für שַׁלְמַן vielmehr שַׁלּוּם vermutet; er sieht also eine Anspielung an die Ermordung Sacharjas, des Sohnes Jerobeams II., durch Schallum (für שׁד vgl. שָׁדוּד Jdc 5 27) und hält dafür, dass der Interpolator damit nach v. 14^{b} die grausame Behandlung der Frauen von Tappuah durch Menahem kombiniert habe, s. II Reg 15 16 (vgl. dort). Jedenfalls entspricht auch so die historische Anspielung nicht ganz v. 14$^{a\alpha}$ und bleibt daher Interpolation.

15, die fünfte Strophe, verbindet sich gut unter Ausschluss der Glossen mit der vierten Strophe und giebt den kräftigen Abschluss, in dem sich nun Jahwe direkt an die Israeliten wendet: *So werde ich mit euch verfahren, Ihr Israeliten, Im Sturm ist verschwunden Der König von Israel.* Zu lesen ist nach LXX אֶעֱשֶׂה und בֵּית יִשְׂרָאֵל für עָשָׂה und בֵּית־אֵל, ebenso mit Wellh. wahrscheinlich בְּסַעַר, *im Sturm* (vgl. שַׂעַר Jes 28 2), für בַּשַּׁחַר, *in der Morgenröte,* das schwerlich bedeuten kann: im Anfang des neu aufdämmernden Glückes, da Hosea seine Zeit nicht als die Zeit des Morgenrotes, sondern des Abends und Greisenalters Israels betrachtet, das aber auch mit der Verbesserung Oort's כַּשַּׁחַר, *wie das Morgenrot,* nicht zu halten ist, da der Vergleich des Königs mit dem Morgenrot doch, wo es sich um seinen Untergang handelt, wenig am Platze ist. Auch hier hat ein Glossator eingegriffen; er musste zu dem strengen Urteil über Israel, damit niemand zu sehr erschreckt werde, gleich wieder wie v. 13^{b} den Grund beifügen: מִפְּנֵי רָעַת רָעַתְכֶם, worin man gewöhnlich einen superlativischen Ausdruck erblickt, vgl. Ges.-Kautzsch²⁷ § 133i, während wohl nur eine Dittographie vorliegt.

13. Israels Undank gegen alle Liebe und Wohlthaten Jahwes zwingt Jahwe zur Vernichtung seines Volkes 11 1—11.

1 2$^{1b\alpha}$, die erste Strophe: *Als Israel jung war, gewann ich es lieb Und seit Ägypten rief ich seinen Kindern; Aber je mehr ich ihnen rief, Desto mehr wandten sie sich von mir ab.* Damit ist die ganze Geschichte Israels vom Auszug aus Ägypten bis auf die Gegenwart Hoseas gekennzeichnet: einerseits die von Ägypten an bewiesene Liebe Jahwes, andrerseits die immer grössere

Entfremdung Israels von Jahwe. Die Ausführung von beidem geben die folgenden Strophen, zuletzt aber verkündet Jahwe das Gericht der Vernichtung. Für לִבְנִי, *meinem Sohn*, das unhaltbar ist, weil Israel erst durch die Befreiung aus Ägypten Jahwes Sohn wurde, also vorher es noch nicht war, setzen LXX und Targum לְבָנָיו, *seinen* (Israels) *Kindern*, den בְּנֵי יִשְׂרָאֵל, Israeliten, voraus, das mit GUTHE und NOWACK als ursprünglich anzusehen ist; jedoch ist dabei מִמִּצְרָיִם nicht lokal sondern temporal zu fassen: seit der Befreiung aus Ägypten rief ich den Israeliten d. h. ich suchte sie mir nahe zu bringen und anhänglich zu machen. Die Lesart לִבְנִי, die sich von Ex 4 22 leiten lässt, ist schon Mt 2 15 vorausgesetzt; aber den Singular zu lesen verbietet schon der folgende Plural, darum ist weder mit WINCKLER (Alttest. Untersuch. 182) in לוֹ בְנִי, (rief ich) *ihm „mein Sohn"*, noch mit WELLH. in לוֹ כְּדֵי (= *ihm. So oft* etc.) zu verbessern. 2 Nach LXX ist כְּקָרְאִי für קָרְאוּ zu lesen; vielleicht ist auch durch Haplographie ו davor verloren, also ursprünglich וּכְקָרְאִי da gewesen. Für מִפְּנֵיהֶם bietet wiederum LXX richtig מִפָּנַי הֵם, also zwei Wörter, wovon הֵם zum folgenden Satze gehört.

2bβ 3a, die zweite Strophe: *Sie opfern den Baalen Und räuchern den Bildern Und ich gängelte doch Ephraim Und nahm sie auf meine Arme.* הֵם und אָנֹכִי entsprechen einander; הֵם leitet die Aussage ein über die Entfremdung von Jahwe, die so gross geworden ist, dass die Israeliten Baalsopfer bringen und Bilderdienst üben, und mit וְאָנֹכִי 3 beginnt der Satz, der dem Thun der Israeliten gegenüberstellt, was Jahwe gethan hat: er hat sie doch *gehen gelehrt, gegängelt,* zu dem Tiph'el תִּרְגַּלְתִּי vgl. GES.-KAUTZSCH 27 § 55h, doch liest man vielleicht besser das Hiph. הִרְגַּלְתִּי, als denominativ von רֶגֶל; er hat sie *in seine Arme genommen,* l. mit LXX אֶקָּחֵם (zu dem Wegfall des א vgl. 10 15 und zu dem Imperf., wenn nicht וָאֶקָּחֵם vorzuziehen ist, nach Perf. vgl. אַרְכִּיב 10 11) und יְדַעְתִּי (ו ist aus Dittographie des folg. entstanden). Also: alle Sorgfalt und Mühe hat Jahwe in seiner Liebe den Israeliten zu teil werden lassen, vgl. Dtn 1 31 (32 11) Jes 63 9; ihr Dank ist Baalsdienst. Bemerkenswert ist, dass Hosea die Baale den Bildern gleichsetzt, die doch Jahwebilder sein sollten (WELLH.).

3b 4aα, die im Anfang offenbar verstümmelte dritte Strophe, die vermutungsweise etwa so ergänzt werden kann, dass vor כִּי רְפָאתִים der Ausfall von כִּי נְשָׂאתִים und dahinter der von מֵחֳלִי oder dem folgenden בְּחַבְלֵי noch entsprechender בָּחֳלִי (vielleicht in (לחי(הם am Ende von v. 4b erhalten) angenommen wird: *Und nicht anerkannten sie, dass ich sie trug, Dass ich sie heilte von Krankheit* (oder *in Krankheit*), *Mit menschlichen Banden sie zog, Mit Seilen der Liebe.* Die Strophe schildert den Undank der Israeliten gegen alle Fürsorge und Humanität, die sie von Jahwe zu erfahren hatten. Jahwe war ihr Arzt (vgl. Ex 15 26), der sie vor Schaden bewahrte; zugleich aber hielt er sie dabei nicht streng, er hat sie nicht als harter Herr mit Gewalt in seinen Dienst gezwungen, sondern durch humane und liebevolle Behandlung sich zugethan machen wollen. Das Bild 4 von den *Menschenseilen* und *Liebesbanden* ist doch, ohne dass man an 10 11 denken müsste, verständlich, besonders da der zweite Ausdruck: *Bande, welche die Liebe knüpft,* den ersten: *Bande, die Menschen zusammenhalten,*

erklärt; immerhin wäre der Parallelismus besser, wenn man für אָדָם mit GRÄTZ, CHEYNE חֶסֶד *Huld, Freundlichkeit* lesen dürfte. Mit WINCKLER (Altor. Forsch. III, 230f.) an „Leder“seile zu denken, weil אָדָם *Leder* bedeute, und אַהֲבָה in אֶסְבְּם, = „ich will sie herumschleppen“, zu verwandeln, so dass hier bereits von der Strafe die Rede wäre, ist doch schwerlich eine Verbesserung. Von der Anwendung anderer Mittel als Liebe redet erst das Folgende.

4aβb 5a, die vierte Strophe: *Da wurde ich ihm zum Menschentöter Und wandte mich gegen ihn und überwältigte ihn. Er soll nach Ägyptenland zurück Und Assur ist sein König.* וָאֶהְיֶה setzt das וְלֹא יָדְעוּ v. 3b fort; im übrigen ist der masoretische Text unhaltbar, auch wenn man מֵרִים für מְרִימֵי liest; denn das Joch sitzt doch nicht auf den Kinnbacken, sondern auf dem Nacken. In der Übersetzung ist teilweise nach LXX als Text vermutet: וָאֶהְיֶה לֹה כְּמַכֵּה אָדָם וָאֵם אֵלָיו וָאוּכַל לוֹ, vgl. LXX: ὡς ῥαπίζων ἄνθρωπος = כְּמַכֵּה אָדָם und δυνήσομαι αὐτῷ = אוּכַל לוֹ. Das bildet einen guten Gegensatz zu v. 3b: An Stelle der Bewahrung vor Krankheit treten Massregeln, durch die die undankbaren Israeliten dezimiert und gestraft werden, aus dem Vater, der die Seinen beschützt, ist ein Raufbold geworden, der unter den eigenen Leuten aufräumt; vgl. einen ähnlichen Gedanken 9 11f. 13 16. Schwierigkeiten bereitet bei dieser Vermutung die Erklärung von עַל לְחֵיהֶם; es muss als fremder Bestandteil ausgeschaltet werden: vielleicht ist es das zu v. 3b vermutete, hierher verschlagene מַחֲלִי oder die verdorbene Korrektur עֲלֵיהֶם zu אֵלָיו im folgenden Stichos, oder dachte am Ende ein Interpolator bei dem מַכֵּה אָדָם, dass es sich nur um *Backenstreiche* handle? עַל, das LXX nicht kennt, ist falsche Dittographie des folgenden עַל, wie es umgekehrt 10 11 vor עַל ausgefallen ist (s. dort); übrigens erwartet man die Punktation לְחָיֵיהֶם oder לְחָיָהֶם (OETTLI). Auch das vermutete וָאֵם אֵלָיו ist in dem angenommenen bösen Sinne: *ich wandte mich gegen ihn* (vielleicht עָלָיו zu lesen) nicht sicher, während die Herübernahme von לֹא als לוֹ, sowie die Lesung וָאוּכַל (vgl. vorangehendes ו) sich leicht erklärt. Dürfte man וְאִישׁ אָחִיו יֹאכֵלוּ, *Und einer verzehrte den andern,* lesen, so hätte man eine gute Fortführung und Erklärung von כְּמַכֵּה אָדָם: Jahwe räumte unter ihnen auf, indem er bewirkte, dass sie einander selber aufrieben; vgl. die Parallele Jes 9 19. WINCKLER (s. zu v. 4aα) sieht ebenfalls in unserem Verse eine Darlegung der Strafe, gewinnt aber, indem er auch den Text der LXX noch erheblich ändert, folgende Aussage: ואהיה להם כמכ[ס]ה על לחיהם ואבט (אליו) אפילם und übersetzt: „und ich werde sein wie ein Maulkorb für ihre Kinnbacken und in Fesseln will ich sie werfen (oder Fesseln will ich über sie — אליהם — werfen).“ Man sieht: Das aus מַכֵּה der LXX erschlossene מְכַסֶּה, *Bedeckung,* soll *Netzwerk,* also *Maulkorb*, bedeuten und das aus καὶ ἐπιβλέψομαι der LXX (für ואם) aufgenommene וָאַבְט soll dem assyrischen *abuttu, Fessel,* von einem Stamme *abâṭu* (primae א) entsprechen. Auch diese Zurechtlegung des Textes klingt mir nicht wahrscheinlich; zudem kommen die Fesseln zu spät, wenn WINCKLER bereits v. 4aα von „in Fesseln heranschleppen“ gesprochen sein lässt. Die gewöhnliche Auffassung nimmt dagegen an, dass hier die Schilderung der Gütigkeit Jahwes sich fortsetze: zuerst soll von einer Erleichterung des Joches die Rede sein, doch s. dagegen schon oben; dann versteht man das Folgende

von der Darbietung reichlicher Nahrung durch Jahwe, indem אַט als adverbiell gebrauchtes Substantiv gefasst wird = „und still zu ihm hingewandt gab ich zu essen", oder indem man וְאַט (resp. וָאֵט) liest und לֹא als לוֹ zu אוֹכִיל herübernimmt, also übersetzt: „ich neigte mich zu ihm", (resp. „ich reichte ihm dar,) gab ihm zu essen." Aber אוֹכִיל (Hiph. von אָכַל s. Ges.-Kautzsch[27] § 68i) ist jedenfalls mit לוֹ statt mit direktem Objekt sehr zweifelhaft; viel einfacher läse man doch dafür וָאֵט אֵלָיו אָכְלוֹ, = „und ich reichte ihm hin seine Nahrung." 5ª schliesst sich auf alle Fälle besser an, wenn in v. 4 nicht mehr nur von der Güte Jahwes die Rede war. Jahwe fällt über das unfolgsame Volk her, das er aus Ägypten befreit hat, das aber nichts von ihm wissen will, und wird es nun den Völkern preisgeben: Es soll wieder nach Ägypten zurück und Assur soll sein König sein; das sind die beiden Mächte, die überall bei Hosea nebeneinander stehen als diejenigen, denen Israel anheimfällt. לֹא könnte daher nicht nur bei dem einen von beiden stehen; es gehört als לוֹ zu v. 4. Hat LXX mit אֶפְרַיִם für אֶל־אֶרֶץ recht, so würde das neue Subj. den Singular יָשׁוּב rechtfertigen und man hätte dann vorher לָהֶם zu belassen und für אֵלָיו und לוֹ vielmehr עֲלֵיהֶם und לָהֶם zu vermuten. 5ᵇ ist nach dem Vorhergehenden eine so matte und unnötige Begründung, dass sie nur von einem Glossator herrühren kann; vgl. das מִפְּנֵי רָעַת רָעַתְכֶם 10 15.

6 7, die fünfte Strophe: ***Es soll wüten das Schwert in seinen Städten Und morden in seinen Festungen, Da sich mein Volk an die Götzen gehängt hat Und sie bei Baal alle eintreffen.*** בַּדָּיו ist keine gute Parellele zu בְּעָרָיו und giebt keinen guten Sinn, ob man darunter „Glieder des menschlichen Körpers", „Äste eines Baumes", „Riegel" im eigentlichen Sinn oder im übertragenen = „Fürsten" verstehe. Die Korrekturen von Oettli: בְּרִיחָיו, „seine Riegel", oder בַּחֻרָיו, „seine junge Mannschaft", befriedigen auch nicht. Der Schaden im Texte sitzt tiefer. Die Ähnlichkeit der drei Verba וְחָלָה, וְכִלְּתָה und וְאָכָלָה, sowie der beiden Wörter בְּעָרָיו und בַּדָּיו legt die Annahme nahe, dass וְכִלְּתָה בַדָּיו dem וְחָלָה בְעָרָיו entspricht und wir also zwischen beiden zu wählen haben. בַּדָּיו ist offenbar nichts als verdorbenes בְּעָרָיו, also letzteres alter Text; dagegen ist וְכִלְּתָה dem וְחָלָה vorzuziehen, da וְחָלָה (Perf. consec. von חול), *losstürzen,* in die Konstruktion und den Zusammenhang nicht passt und daher als alte, schon von der LXX ἠσθένησεν bezeugte, aber durch die Beifügung von וְכִלְּתָה verbesserte Verderbnis anzusehen ist; vgl. auch Wellh. und Nowack. Zu וְכִלְּתָה, *aufreiben, vertilgen,* ist dann וְאָכָלָה eine treffliche Parallele. Für מִמֹּעֲצוֹתֵיהֶם, *wegen ihrer Anschläge,* das wieder den Grund der Vernichtung hineinbringen sollte (vgl. zu v. 5ᵇ), ist dem בְּעָרָיו parallel בְּמִבְצָרָיו, *in seinen Festungen,* und zwar nicht durch Atnach von וְאָכָלָה getrennt, zu lesen, vgl. 10 14; das von Oort vorgeschlagene בִּמְצָדוֹתָיו liegt graphisch nicht näher. 7 תְּלוּאִים לִמְשׁוּבָתִי, fasst man gewöhnlich = *aufgehängt an den Abfall von mir* d. h. es hat den Hang von mir abzufallen; diese Übersetzung unterliegt aber schweren Bedenken, weil die Orthographie von תְּלוּאִים mit א sehr auffallend, seine Bedeutung sehr fraglich, die Fassung des Suff. in מְשׁוּבָתִי als sog. genitivus object. = „Abfall von mir" sehr zweifelhaft und überhaupt die Verwendung von מְשׁוּבָה (sonst erst bei Jeremia, zu Hos 14 5 s. den Komm.) hier kaum glaubhaft ist. Ich schlage daher

vor: נִלְוִים אֶל־עֲצַבִּים, *angeschlossene an die Götzen, Götzenanhänger* (sind mein Volk); für den Sinn vgl. 4 17: חֲבוּר עֲצַבִּים. Die Verderbnis von נִלְוִים אֶל־ in תלואים ל erklärt sich von selbst; dagegen ist מְשׁוּבָתִי, vielleicht ursprünglich מְשׁוּבָתוֹ (s. LXX), nicht Textverderbnis, sondern absichtlicher Ersatz für עֲצַבִּים, durch den gleich das Urteil über den Götzendienst ausgesprochen werden sollte, vgl. zu 10 10bβ. Dieses Verständnis des Textes stimmt jedenfalls besser zum Gedankenkreis Hoseas als die Vermutungen OETTLI's: עַמִּי נִלְאָה מִמְּשׁוּבֹתָיו „mein Volk ist ermattet von wegen seiner Abtrünnigkeiten", oder עַמִּי הֶלְאַנִי בְּמ' „hat mich ermüdet mit s. A." Wie man v. 7b übersetzen kann: „und mag man ihnen ein aufwärts! zurufen, es strebt keiner empor", ist schwer verständlich; aber ebensowenig ist es hebräisch, wenn man mit OETTLI על für עַל und אַחַר für יַחַד liest und dann übersetzt: „zu einem Joch wird man es rufen, das niemand nachher abhebt." LXX hat יקרו für יקראהו und יחד für יחד gelesen; ersteres wird anzunehmen und הַבְּעָלִים für עַל (s. zu 7 16 11 2) zu lesen sein, sodass der letzte Stichos etwa lautete וְאֶל־הַבְּעָלִים יִקְּרוּ יַחַד = *und bei den Baalim treffen sie alle ein*, d. h. bei Baal und seinen Festen fehlen sie nicht, den wissen sie immer und regelmässig zu treffen; vgl. zu נִקְרָה II Sam 1 6, für die Konstruktion mit אֶל־ Num 23 4 16. Etwas Ähnliches muss hier gestanden haben, auch wenn die Vermutung unsicher bleibt; es könnte z. B. in יַחַד auch das zu נִלְוִים parallele Verb יָחַד, *sich vereinen*, zu sehen sein. Am wenigsten weiss ich mit לֹא יְרוֹמֵם anzufangen; das erforderliche Objekt fehlt und die absolute Fassung = *emporstreben* hilft auch nicht. Es ist erst eine Folge der Textverderbnis אֶל־עַל und kaum wird etwas anderes als eine Randbemerkung, vielleicht auf das עֹל, *Joch*, gelesene עַל bezüglich und in Erinnerung an v. 4 (vgl. oben OETTLI), darinstecken.

8a, die sechste Strophe: *Wie werde ich dich dahingeben, Ephraim, Dich ins Verderben stürzen, Israel! Wie werde ich dich Adma gleichsetzen, Ein Zeboim aus dir machen!* Diese Worte als Verheissung zu fassen („Wie könnte ich dich dahingeben" etc.) widerspricht dem Zusammenhang, der nach den scharfen Drohungen (vgl. nur v. 6) unmöglich die Zusicherung der Straflosigkeit zulässt, steht aber auch im Gegensatz zu Hos 13 12—14 1, wo mitleidslose Bestrafung in Aussicht gestellt ist. Zu אֵיךְ, *wie sehr!*, ist Jer 3 19 9 6, nicht Gen 39 9 44 8 zu vergleichen. מִגֵּן ist = *preisgeben* durch die parallelen Verba נָתַן und שִׂים gesichert, vgl. auch Gen 14 20 und zu Jes 64 6. *Adma* und *Zeboim* sind das Paradigma gründlicher Zerstörung bei Hosea, wie Sodom und Gomorrha bei Amos und Jesaja, vgl. Am 4 11 Jes 1 7-10. Hosea hat die Kenntnis von dem Untergang dieser Städte durch eine von Gen 19 unabhängige Tradition erlangt; ja es muss unsicher bleiben, ob diese Städte wirklich auch als mit Sodom und Gomorrha untergegangen hier erwähnt sind. Sie sind wohl erst aus unserer Stelle in deren Gesellschaft versetzt worden, vgl. Gen 10 19 14 2 8 Dtn 29 22.

8b 9a, die siebente Strophe: *Mein Herz drückt es mir fast ab, Zugleich ist mein Mitgefühl entbrannt. Sollte ich nun meinen heissen Zorn nicht in That umsetzen, Nicht den Schritt wagen, Ephraim zu vernichten?* Die Strophe zeigt den tiefen Schmerz, der Jahwe erfüllt, dass er Israel, das ihm lieb war

(v. 1 4), jetzt vernichten muss. Auch hier gilt das zu v. 8ª Bemerkte: Es kann hier nicht auf einmal Hosea die Nichtausführung des Gerichtes in Aussicht stellen. WELLH. hat darum v. 8ᵇ 9 als fremde Zuthat entfernen wollen, weil er eben diesen Sinn darin fand; aber dieser Auffassung ist v. 9ᵇ, der ebenfalls als sekundär behandelt wird, nicht günstig, vgl. dort. נֶהְפַּךְ עָלַי לִבִּי bedeutet wörtlich: *Mein Herz hat sich in mir umgedreht*, wir sagen dafür: *mir hat es das Herz fast abgedrückt*; zu עַל vgl. I Sam 25 36 Jer 8 18. Zu נִכְמְרוּ vgl. Gen 43 30 I Reg 3 26; nach diesen beiden Stellen ist für נִחוּמָי, *Tröstungen*, mit WELLH. u. a. רַחֲמַי, *mein Mitgefühl*, zu lesen, was auch dem לִבִּי besser parallel ist, vgl. auch Lk 24 32. Aber dieses Mitgefühl kann Jahwe nicht Herr über sich werden lassen; das besagt 9ª. לֹא אֶעֱשֶׂה ist eine Frage, gerade wie 13 14ª, = *sollte ich nicht* u. s. w., und אָשׁוּב steht hier, wie 2 11, zur Einleitung einer dem früheren Verfahren entgegengesetzten Handlung an dem nämlichen Objekte; sollte ich Ephraim nicht vernichten, wie ich es früher ins Leben rief (v. 1)? Doch ist zuzugeben, dass אָשׁוּב לְ möglicherweise eingesetzt ist, also ursprünglich nur אֲשַׁחֵת zu lesen war; die Zufügung geschah, weil man den ganzen Passus, wie noch jetzt manche, im Widerspruch mit Hosea und insbes. mit v. 9ᵇ als Verheissung fasste unter Verkennung der mit לֹא eingeleiteten Fragen. Allerdings wäre man aber bei solcher Fassung, wenn eine abermalige Vertilgung ausgeschlossen würde, gezwungen, überhaupt v. 8ᵇ und v. 9 mit WELLH. Hosea abzusprechen.

9ᵇ, die achte Strophe, bringt in kurzen Stichen, in denen jedes Wort wichtig und betont ist, den Grund, warum Jahwe nicht vom Mitgefühl sich beherrschen lassen kann und die Vernichtung Ephraims vollstrecken muss: *Denn Gott bin ich Und nicht Mensch, Heilig in deiner Mitte, Und sollte nicht vertilgen?* Da וְלֹא אָבוֹא בְּעִיר schwerlich „und ich komme nicht in eine Stadt“ übersetzt werden kann und בְּעִיר, = *(und ich sollte nicht kommen) in Glut (Zornglut)* trotz Jer 15 8 doch sehr fraglich bleibt, hängt die Emendation dieses Schlusses, so wie die ganze Auffassung der Strophe von dem Sinn, den קָדוֹשׁ hat, ab. Heisst Jahwe *heilig inmitten Ephraims*, weil er darüber erhaben wäre, dass er seinen Zorn in That umsetzte und an Ephraim die verdiente Strafe vollziehen müsste? Ist es ein Zug der Heiligkeit Jahwes in Israel, dass er nicht vertilgt? Das wäre eine durchaus eigenartige Auffassung von *heilig* und ohne ethische Färbung; denn die Propheten haben Jahwes Zorn nie als etwas Unethisches betrachtet. Das Ethische im prophetischen Begriff der Heiligkeit liegt vielmehr darin, dass der Heilige nicht nur kultische Verstösse bestraft und durch Kultus geehrt sein will, sondern dass er gegen die Sünde reagiert und die Sünde wegschafft; vgl. zum Beweise Jes 6. Seine Verschiedenheit von den Menschen beruht also darauf, dass er nicht, wie diese, der Sünde gegenüber gleichgiltig ist und nicht etwa, wie ein schwacher Vater seinem unverbesserlichen Sohne gegenüber, von der Liebe übermannt wird, so dass er seinen Ernst nie zeigen kann. Dieses menschliche Pathos, diese menschliche Schwäche, ist dem Heiligen fern, so sehr es schmerzt, dass er strafen muss. Vgl. ferner MARTI Gesch. der isr. Rel.[4] S. 133. Nur so bekommt auch das בְּקִרְבְּךָ einen besondern kräftigen Sinn = *gerade in deiner Mitte bin ich heilig,*

was kurz ausgedrückt dasselbe besagt, wie Am 3 2: Das Vorrecht, den Heiligen in seiner Mitte zu haben, verleiht keinen Freibrief gegen die Sünde, sondern involviert gerade die schärfste Bestrafung derselben. Darnach lässt sich nun auch mit grosser Wahrscheinlichkeit der Schluss emendieren: es ist entweder mit Steiner und Oettli לְבָעֵר für בְּעִיר oder besser mit Wellh. unter Annahme fehlerhafter Dittographie einfach אֲבָעֵר für אבואבעיר zu lesen. בִּעֵר ist der wohlbekannte und später im Dtn häufig gebrauchte Ausdruck für *wegschaffen, vertilgen*. Das וְלֹא אֲבָעֵר ist als Frage zu fassen wie v. 9a: *Und sollte nicht vertilgen?* Die Herübernahme von אַחֲרֵי (v. 10) als אַחֲרֶיךָ zu v. 9 (Oort, Wellh.) ist verfehlt, gerade der absolute Gebrauch von בַּעֵר giebt einen wirksamen Schluss.

10 11 sind auf alle Fälle eine späte Beifügung; sie schildert den Heimzug aus dem Exil unter Anführung Jahwes, der laut zum Aufbruch und zur Sammlung aufruft, nach Stellen wie Jes 60 8ff. 49 17f. Es soll mit dieser Beifügung auch hier gesagt sein, dass die von Hosea gedrohte Vertilgung nicht das Ende sei, sondern dass einst eine Wiederherstellung erfolgen werde. Das musste nach der Meinung der Späteren der Prophet eigentlich schon wissen, und es war nötig, dies hier anzumerken, damit bei der Vorlesung die jüdische Gemeinde nicht nur die Hälfte der prophetischen Verkündigung vernehme. Man hat auch hier grössere Emendationen vornehmen wollen, weil die Wiederholung derselben Ausdrücke störend erschien. So will z. B. Oettli כִּי הוּא יִשְׁאַג als reine Wiederholung und וְיֶחֶרְדוּ בָנִים מִיָּם als Zusammensetzung aus Trümmern der ersten drei Worte von v. 11 ausscheiden; aber mit Unrecht, da an einen Interpolator nicht so strenge Anforderungen zu stellen sind. **10** אַחֲרֵי יְהוָה יֵלְכוּ, *hinter Jahwe werden sie einherziehen*, scil. bei der Heimkehr aus dem Exil (der spätere Glossator kann sich die von Hosea angedrohte Vertilgung nur als Exilierung vorstellen); denn Jahwe ist an ihrer Spitze. Wellh., der אַחֲרֵי zu v. 9 zieht (s. dort), liest יֵלֵךְ für יֵלְכוּ, oder noch lieber יָקוּם; Volz dagegen zieht בְּעִיר zu אַחֲרֵי und liest יִנְעַר כַּאֲרִי = *Jahwe wird wie ein Löwe schreien* (vgl. zu נָעַר Jer 51 38); beides ist unnötig und entfernt den wichtigen einleitenden Gedanken, der Jahwe als den Führer der Heimkehr nennt, dessen Ruf sie von allen Seiten folgen, das letztere vermehrt überdies noch die Wiederholung des Schreiens. *Wie ein Löwe wird er brüllen* (nicht: *wie hinter einem Löwen, der brüllt*) wird nicht sagen wollen: wie die jungen Löwen dem alten, der sie durch sein Gebrüll ruft, folgen, so folgen die Israeliten Jahwe, sondern nur, dass Jahwe laut das Zeichen giebt, worauf die Israeliten sich sammeln, vgl. Jes 27 13, wo mit der grossen Posaune zur Sammlung geblasen wird, und zu dem Brüllen Jahwes s. Am 1 2 3 8 Jer 25 30 Jo 4 16. *Denn er brüllt, so* etc. erklärt v. 10a: Giebt Jahwe das Zeichen, so gerät alles in Bewegung und Erregung *sie zittern, eilen herbei*. בָּנִים מִיָּם ist schwerlich = *Söhne vom Meere* d. i. Westen, aber noch weniger mit LXX = בְּנֵי מַיִם τέκνα ὑδάτων, sondern wohl am ehesten = בֹּנִים מִיָּם, *Bauleute von Westen*, zu fassen, vgl. Jes 60 10. Jahwe giebt das Zeichen; da eilen sie herbei nach Palästina, auch an solchen fehlt es nicht, die die in Trümmer gefallenen Bauten wieder aufrichten. **11** In hellen Scharen und in grösster Eile kommen sie daher aus Ägypten und Assur (Syrien), wie Vögel und Tauben in ihre Schläge, vgl. Jes 60 8. Für הוֹשַׁבְתִּים עַל, *ich bereite ihnen Wohnung in* (= עַל?), liest man besser הֲשִׁיבֹתִים אֶל *ich bringe sie wieder in ihre Heimat*, so auch Nowack und Oettli. Auch נְאֻם יְהוָה, das wir bei Hosea im echten Text nicht finden (s. zu 2 15b), spricht für den Zusatz von v. 10f., gerade wie das יהוה in der dritten Person im Gegensatz zu dem redenden Jahwe v. 1–9.

14. Israels Charakter ist von Anfang an nur List und Treulosigkeit 12 1–15.

Cap. 12 gehört zu den schwierigsten Abschnitten des Buches Hosea. Dasselbe enthält nämlich eine Reihe von Anspielungen auf die Patriarchenzeit, die uns zwar wohl

aus den Erzählungen der Genesis verständlich sind, aber doch im Zusammenhang recht eigentümlich lauten. Man hat daher an eine selbständige, von der in der Genesis verzeichneten Relation verschiedene Tradition gedacht, die nicht nur in Einzelheiten, sondern auch in der Reihenfolge der Ereignisse ganz von der Genesis abweiche. Aber ehe man zu diesem Auskunftsmittel greift, hat man doch darauf zu achten, ob sich auch wirklich der ganze Abschnitt als einheitlich fassen lasse. Dies wird von E. Beer (Zu Hosea XII in ZATW 1893, 281—293) angenommen, der am Schluss seiner Untersuchung erklärt, „das 12. Capitel enthalte eine wohlgegliederte Rede des Propheten". Es soll nämlich in dem Capitel gezeigt sein, wie verschieden die Israeliten von ihrem Vater Jakob seien; dieser habe nämlich um Verzeihung für seinen Betrug gefleht (v. 5), während jene sich ganz anders benehmen, und darum werde es auch den Israeliten ganz anders ergehen, als ihrem Vater Jakob, nämlich letzterer sei in seinen Nachkommen aus dem Exil befreit worden (vgl. v. 7 13 14, welche Verse so kombiniert werden, dass die Befreiung der Nachkommen aus Ägypten als die Rettung Jakobs aus Aram erscheinen soll), die Israeliten dagegen müssen in das Exil zurück. Man wird mit Recht gegen diese Auffassung einwenden, dass Hosea, wenn er diese Gegenüberstellung des Vaters Jakob und der Israeliten seiner Zeit beabsichtigt hätte, dies schärfer und klarer hervorgehoben hätte, und die Annahme, die Erfüllung der Zusage an Jakob in v. 5, dass er heimkehren werde, sei in der Befreiung seiner Nachkommen aus Ägypten zu sehen, ist doch so gesucht, dass man zu Bedenken gegen die ursprüngliche Einheitlichkeit von Cap. 12 sehr berechtigt ist. Diese Bedenken sind auch von Procksch (Geschichtsbetrachtung u. geschichtl. Überlieferung bei den vorexil. Proph. 1902, 19—23) nicht beseitigt, der die beiden Episoden aus dem Leben Jakobs nicht so straff zusammenfasst, sondern als einzelne geschichtliche Beispiele für sich ansieht. Die erste Episode 12 4 5 soll zeigen, wie „mit dem äusseren Sieg Jakobs eine innere Niederlage verbunden sei, der Kampf mit der Gottheit bedeute nach der klaren Meinung Hoseas die sittliche Umwandlung Jakobs". In der zweiten Episode 12 13 f. soll der Gedanke ausgedrückt sein, „dass der tiefste Sinn der Heilsgeschichte nicht bei dem natürlichen Menschen Jakob, wo ihn das Volk suche, sondern bei Gott liege, der die Geschichte Israels seit Ägypten im Geiste der Prophetie geleitet habe." Auch so einzeln genommen passen die Gedanken nicht in den ursprünglichen Gedankengang, vgl. das Folgende und die Erklärung. Wellh. hegt Verdacht gegen v. 5-7 und Nowack erklärt als fremde Bestandteile v. 1^b 4^b-7 13 14; vgl. auch Winckler (Gesch. Isr. I, 59), der v. 4-6 von „einem frommen Bearbeiter" herleitet, Stärk (Studien II, 8), der v. 4^b-7, und Luther (ZATW 1901, 67), der v. 5-7 für eingeschoben erklärt. Die Abgrenzung dieser Zuthaten wird noch genauer geschehen müssen, so ist wohl v. 4^b als hoseanisch festzuhalten, aber es werden noch andere auch von Nowack nicht beanstandete Teile auszuscheiden sein. Als wichtiges formales Indicium sekundären Ursprungs erweist sich auch hier wieder die Rede von Jahwe in der 3. Pers., vgl. v. 3^a 5 6 14. Im Übrigen erklärt sich die Vermehrung sehr leicht: Die Anspielung auf den Vater Jakob gab einem Späteren Anlass, diese Anspielung weiter zu führen und dabei einerseits das Urteil über Jakob zu mildern und andrerseits die Hoffnung auf eine Restitution in der Zukunft zu erwecken.

1, der Anfang der ersten Strophe v. 1^a und ein Zusatz über Juda. **1^a** *Mit Lug hat mich Ephraim umgeben Und mit Trug das Haus Israel.* Man hat כַּחַשׁ und מִרְמָה nicht auf ein spezielles Gebiet zu beziehen; die Treulosigkeit der Israeliten gegen Jahwe äussert sich in Verlogenheit in Handel und Wandel v. 2^a 9, in der Politik v. 2^b und im Kultus v. 12. Israels Charakterzug, so stellt Hosea fest, ist Treulosigkeit. Vgl. zu כַּחַשׁ auch 10 13.

1^b verrät sich als Zusatz sowohl dadurch, dass von Juda gehandelt wird, als auch durch die Nennung Gottes in der 3. Person; in ursprünglichem Zusammenhang mit v. 1^a müsste man auch v. 1^b die erste Person erwarten, z. B. עִמִּי für עִם־אֵל. Wie man sieht, ist es weder „pures Vorurteil" noch blosse Theorie, wenn auch hier der Satz über יְהוּדָה ausgeschieden wird. Der Satz ist im ersten Teile schwerlich intakt erhalten; רָד, von רוּד =

frei umherschweifen Jer 2 31, giebt keinen Sinn, insbes. auch fiele die Präposition עִם auf, ob man übersetze: „Juda ist zügellos gegen Gott“ oder „sperrt sich gegen die Gemeinschaft mit Gott“ (so Cornill ZATW 1887, 288). LXX setzt voraus עַתְּ יְדָעָם אֵל; darnach vermute ich unter Annahme unrichtiger Haplographie von ע als ursprünglichen Text: עֹד יָדֻעַ עִם־אֵל = *noch ein Bekannter bei Gott*, ihm noch nicht fremd, noch vertraut mit ihm. Nowack stimmt bei; Oettli dagegen erklärt יָדֻעַ עִם = *vertraut mit* für „nicht hebräisch“, aber schwerlich mit Recht, vgl. den Gebrauch von עִם mit נֶאֱמָן v. 1^b^, mit רָצָה = auf freundschaftlichem Fusse stehen mit jmd. Ps 50 18 Hi 34 9, und vermutet מֹרֵד עִם־אֵל, „ist widerspenstig im Verkehr mit Gott“, was jedoch auf der Voraussetzung beruht, dass auch der Schluss von v. 1 zu ändern sei. Dort soll nämlich mit Cornill (ZATW 1887, 285—289) gelesen werden: וְעִם קְדֵשִׁים נִצְמָד *und mit Hurern zusammengejocht*, oder nach Oettli vielleicht eher: נִטְמָא *befleckt sich in Gesellschaft von H.*, „da bei צמד Ni. לְ erwartet wird.“ Aber der ganze Anstoss an dem Gebrauche von קְדוֹשִׁים als Gottesname verschwindet, wenn wir eine späte Stelle vor uns haben, vgl. Prv 9 10 30 3; der gute Parallelismus von נֶאֱמָן zu יָדֻעַ und von קְדוֹשִׁים zu אֵל spricht für die Richtigkeit des Textes: *Juda noch vertraut mit Gott und dem Heiligen treu*, und das günstige Urteil über Juda für die Zeit, da Israel Jahwe schon untreu war, stimmt zu der Einfügung 1 7. Der Halbvers 1^b^ ist also der Einschub eines späteren, der durch eine historische Notiz das scharfe Urteil v. 1^a^ auf Nordisrael limitierte. Auch die neueste Zurechtlegung des Textes von J. A. Bewer kann v. 1^b^ nicht als ursprünglichen Bestandteil retten, weil sie אֵל und קְדוֹשִׁים in der Rede Jahwes festzuhalten zwingt. Bewer giebt nämlich וִיהוּדָה preis, liest dann עֹד יְדָעָם אֵל und am Schlusse נֶאֱמַר nach LXX und punktiert עַם־ק׳, = „Aber Gott kennt sie (die Israeliten) noch Und Volk des Heiligen ist es genannt“. Auch inhaltlich passt so v. 1^b^ nicht zwischen v. 1^a^ und v. 2.

2^aα^, der Schluss der ersten Strophe: *Ephraim liebt Wind Und läuft dem Sturme nach*, d. h. die Ephraimiten trachten dem nach, was nichtig, unfassbar und unerreichbar ist; ihr Treiben ist ein nichtiges und eitles. רֹעֶה רוּחַ ist schwerlich = *den Wind weiden* zu fassen, aber es wird auch nicht in רֵעַ zu verbessern sein: *Genosse, Freund des Windes* (so Oort), sondern am ehesten ist darin wohl die dem späteren Kopisten vertrautere aramäische Schreibweise für althebräisches רֹצֶה, *Gefallen habend*, zu sehen, vgl. zu Jes 44 20; möglich ist immerhin, dass beide Formen רָעָה und רָצָה schon zur Zeit Hoseas neben einander lebten, vgl. רֵעַ *Genosse* und Schulthess Gött. gel. Anz. 1902, 672. Dagegen wollen J. Barth (Wurzeluntersuch. 46 48) und Kautzsch (Die Aramaismen 1902, I, 81—83) für רָצָה, *gern haben*, und רָעָה, *weiden*, eine gemeinsame Grundbedeutung *beobachten, sich kümmern um* annehmen. קָדִים, *Ostwind*, vgl. 13 15 Hi 15 2 27 21; Hosea denkt bei רוּחַ an Ägypten, bei קָדִים, Ostwind, an Assur, also an die nichtsnützige Allianzpolitik, von der er v. 2^b^ deutlich spricht.

2^aβb^, die zweite Strophe, ist vorn versehrt, das zu כָּל־הַיּוֹם gehörende Verb fehlt: *Die ganze Zeit ...., Lüge und Trug mehren sie, Mit Assur schliessen sie einen Vertrag Und nach Ägypten führen sie Öl.* Für כָּזָב וָשֹׁד, *Lüge und Gewalt*, l. nach LXX mit Oort, Wellh. u. a. כָּזָב וָשָׁוְא, *Lüge und Nichtigkeit*, was dem Zusammenhang besser entspricht. Ebenso liest man wohl besser יַרְבּוּ בְּרִית für יַרְבֶּה וּבְרִית, da v. 2^b^ die Erklärung von v. 2^a^ ist, und endlich יוֹבִלוּ רִיב für יוּבָל וְרִיב (Wellh., Nowack). Zu der Allianzpolitik s. 5 13 7 11. שֶׁמֶן, *Öl*, war eines der wertvollsten Produkte des Landes, vgl. Dtn 8 8 Hes 16 19 27 17, und eignete sich daher sehr wohl zur Verwendung als Geschenk, vgl. dazu Jes 30 6.

3^a ist eine Glosse. Die Änderung von יְהוּדָה in יִשְׂרָאֵל genügt nicht, um die Worte für Hosea, der sonst nur von Nordisrael spricht, zu retten; denn לַיהוָה ist in der Rede Jahwes unmöglich. Die Glosse stammt von andrer Hand als v. 1^b, von einem Interpolator, der nicht nur eine historische Notiz Hosea in den Mund legen, sondern beifügen wollte, dass Juda nicht vollkommen war, sondern auch ihm der Prozess gemacht wurde. Die Glosse hat im Folgenden einige Textänderungen nach sich gezogen. Ursprünglich lautete

3^b 4, die dritte Strophe, am Anfang וְאֶפְקֹד für וְלִפְקֹד und am Ende von v. 3 עַל־יִשְׂרָאֵל für יָשִׁיב לוֹ: *So werde ich bestrafen Jakob für seine Handlungsweise, Für seine Thaten Israel. Im Mutterschoss überlistete er seinen Bruder Und in seiner Manneskraft stritt er mit Gott.* עַל־יִשְׂרָאֵל ist hier notwendig für יָשִׁיב לוֹ wegen der deutlichen Anspielung auf die Namen Jakob und Israel, die in den Verben עָקַב und שָׂרָה von v. 4 vorliegt; die Verderbnis lag nach 4 9 nahe. 4 fasst nochmals die Art und Weise des Treibens der Israeliten zusammen, indem gezeigt wird, wie bereits die Natur ihres Stammvaters, dem sie getreu geblieben sind und der als ihr Typus gelten kann, Lug und Trug war. Diese Natur war ihm schon eigen von Geburt an; denn *im Mutterschoss überlistete er seinen Bruder.* עָקַב kann man nicht mit *die Ferse halten* übersetzen, da diese Bedeutung dem Verbum nirgends zukommt und auch das blosse Halten der Ferse seines Bruders Esau in Gen 25 26 nicht ein Betrügen desselben, sondern nur den Neid über dessen Erstgeburt ausdrückt. Wie in Jer 9 3, wo ebenfalls auf die Erzählungen über Jakob angespielt wird, hat עָקַב den Sinn von ***betrügen, überlisten.*** Zu der Aussage, dass Jakob seinen Bruder Esau schon im Mutterschosse betrogen habe, findet sich aber in der schriftlich erhaltenen Überlieferung kein Anlass. Denn das Fersenhalten bei der Geburt Gen 25 26 ist, wie gesagt, kein Betrug und die beiden Anlässe, bei denen von Betrug Esaus durch Jakob gesprochen wird (vgl. Gen 27 36), fallen nicht in die Zeit der Geburt, nicht einmal in die der frühesten Jugend. Um nun aber zwischen den Erzählungen der Genesis und der Anspielung in v. 4^a Einklang herzustellen, darf man nicht wohl in בַּבֶּטֶן, das zu בְאוֹנוֹ eine gute Parallele bildet, eine Textverderbnis vermuten, sondern man wird eher anzunehmen haben, dass Hosea eine Tradition kannte und an dieselbe anspielt, welche in gröberer Weise die Geburt der Zwillinge erzählte, vielleicht eine Tradition, die Gen 25 26 mit Gen 38 27–30 kombinierte (so auch GUNKEL Genesis² 262, vgl. ferner STÄRK Studien II, 7—13 und LUTHER ZATW 1901, 67). Nur als ein zweites Beispiel für die Natur Jakobs kann v. 4^b: *in seiner Manneskraft stritt er mit Gott* im Zusammenhang gefasst werden; wer darin ein Lob Jakobs sieht, muss mit NOWACK und STÄRK v. 4^b als Zuthat abtrennen. Jedoch ist diese Abscheidung resp. ursprüngliche Verbindung mit dem Folgenden, wo dasselbe noch einmal zu lesen ist, sehr unwahrscheinlich und der genaue Parallelismus zu v. 4^a fordert gebieterisch, dass v. 4^b als ursprünglicher Text gefasst wird; אֱלֹהִים ist hier auch im Munde Jahwes als Parallele zu אָחִיו durchaus am Platze: noch nicht geboren betrog er seinen Bruder, als erwachsener kräftiger Mann nahm er den Kampf sogar auf mit Gott. Es kann bei diesem Kampf mit Gott nur auf eine Tradition angespielt sein, von der auch Gen 32 23–33 Kunde giebt; aber die Version der Tradition, die Hosea im Sinne hat, liess offenbar Jakob

auch im Kampfe mit Gott ein Mittel der List anwenden, vgl. HOLZINGER zu Gen 32 26 und LUTHER ZATW 1901, 66. Hosea hat wahrscheinlich den Kampf Jakobs mit Gott wie Gen 32 23–33 nach Penu'el verlegt, v. 5 kann dagegen nicht angerufen werden, vgl. die Erklärung. Aus v. 4 ergiebt sich, dass Hosea die alten Jakoberzählungen kennt, aber in anderer Version als wie sie vom Jahwisten, resp. Elohisten in der Genesis überliefert sind.

5$^{a\alpha}$ ist, wie auch LUTHER a. a. O. S. 67 vermutet (vgl. schon WINCKLER Gesch. Isr. I, 59, der allerdings die Glosse unrichtig auf v. 4^{b}–6 begrenzt), eine mildernde Glosse, nicht Fortführung, zu v. 4^{b}, vgl. das abschwächende מַלְאָךְ für אֱלֹהִים und die Wiederaufnahme des Verbums שָׂרָה in וַיָּשַׂר Imperf. Ḳal von der Nebenform שׂוּר, vgl. GES.-KAUTZSCH[27] § 72t. Die Glosse lehnt sich ziemlich genau an den Wortlaut von Gen 32 29 (= J) an; übrigens ist dem עִם von Gen 32 29 und dem אֶת־ v. 4^{b} entsprechend mit WELLH. אֵת־, *mit*, für אֶל־ zu lesen. **5**$^{a\beta}$ bis v. 7 hängt zusammen und wird durch v. 6, wo יְהוָה in der 3. Person erscheint, als nicht zur Rede Jahwes v. 1ff. gehörend erwiesen. Es ist demnach eine Interpolation, die an ein anderes Ereignis aus dem Leben Jakobs erinnert, an die Theophanie in Bethel, welche ein besseres Licht auf den Stammvater wirft. Grammatisch hängt dieselbe nicht mit der Glosse v. $5^{a\alpha}$ zusammen, wird daher auch schwerlich von derselben Hand wie v. $5^{a\alpha}$ herstammen, obschon beide Stellen das harte Urteil v. 4 über Jakob mildern wollen; jedenfalls darf sie aber in keiner Weise dahin gedeutet werden, als ob der Interpolator für die Reihenfolge: Ringkampf (in Penu'el) und Theophanie in Bethel eintrete. Letzteres hat VON GALL (Altisrael. Kultstätten S. 97) unter der unhaltbaren Voraussetzung, dass in v. 4f. eine intakte Einheit vorliege, angenommen und in Gen 35 14 auch bei E dieselbe Anschauung einer Gotteserscheinung zu Bethel n a c h dem Ringkampf in Penu'el sehen wollen; vgl. jedoch die Commentare zu Gen 35 14 von HOLZINGER und GUNKEL. Letzterer hat wohl ebenfalls Recht, wenn er vermutet, dass selbst auch bei P die Betheloffenbarung ursprünglich beim Zuge Jakobs nach Aram, nicht bei der Rückkehr geschehen ist (Gen.[2] 342f.). Über die Betheloffenbarung besagt nun die Interpolation, dass Jakob *weinte und Gott um Erbarmen flehte*; denn nur Jakob-Israel kann Subjekt sein und das לוֹ geht auf אֱלֹהִים v. 4, nicht auf מַלְאָךְ, da die Interpolation v. $5^{a\beta}$–7 den Gotteskampf v. 4^{b} auf den Gebetskampf in Bethel deutet. *Und in Bethel* (LXX hat auch hier aus Bethel wieder Bethawen gemacht: ἐν τῷ οἴκῳ Ων) *traf er ihn*; Subjekt ist hier noch Jakob. Zur Sache vgl. Gen 28 16. *Dort redete mit ihm*, l. עִמּוֹ für עִמָּנוּ, das aus falscher Auffassung des Suffixes in יִמְצָאֶנּוּ als Suff. der 1. pers. plur. = ־ֵנוּ— entstanden sein wird; ferner lasse man mit OORT das dittographische וְ vor שָׁם weg und verbinde die drei Worte mit v. 6! Dadurch erhält man als Subj. zu יְדַבֵּר das in v. 6 explizierte יְהוָה (s. dort). Die Imperfekta fallen zwar auf, müssen jedoch von der Vergangenheit verstanden werden. **6** wird selbst auch von PROCKSCH als Einschub erklärt. Lies יְהוָה ohne וְ, das Dittographie des vorangehenden ו ist. שֵׁם = זֵכֶר s. Ex 3 15; besonders in späteren Stücken und in Psalmen ist זֵכֶר beliebt vgl. Jes 26 8. Mit Nachdruck ist hier gegenüber אֱלֹהִים v. 4 (resp. מַלְאָךְ v. 5) der Gottesname: *Jahwe der Gott der Heere, Jahwe ist sein Name* gebraucht. **7** Wahrscheinlich ist auch hier noch einmal das וְ vor אַתָּה aus Dittographie entstanden. Endlich giebt v. 7 die Rede Jahwes, die Jakob die Rückkehr verheisst. Die Verbindung בֵּאלֹהֶיךָ תָשׁוּב = *durch deinen Gott* d. h. mit Hilfe deines Gottes *wirst du zurückkehren* ist sehr fraglich. Wahrscheinlich ist בְּאֹהָלֶיךָ = *in deine Zelte wirst du zurückkehren* zu lesen, vgl. zu v. 10. Auf אַתָּה liegt ein Nachdruck: *du* wirst heimkehren, während andre im Exil sich verlieren; der Interpolator denkt nicht sowohl an den Erzvater Jakob, als an seine seit 586 im Exil lebenden Nachkommen: die sollen noch einmal alle in ihr Land zurückkehren und daselbst wohnen. Die Bedingung dafür ist, dass sie חֶסֶד d. h. *Frömmigkeit* (vgl. אַנְשֵׁי חֶסֶד Jes 57 1 und den Plural חֲסָדִים Neh 13 14) und מִשְׁפָּט d. h. *göttliches Recht*, die religiösen Ordnungen und Forderungen (vgl. Jes 42 1 3 4 51 4), *bewahren*, also der jüdischen Religion treu bleiben, und *beständig auf ihren Gott hoffen*, d. h. den Glauben an die Verheissungen einer herrlichen Zeit im heiligen Lande nicht aufgeben.

8 9ᵃ, die vierte Strophe: ***Kenaan: in seiner Hand ist falsche Wage, Er liebt zu betrügen. Da spricht Ephraim: Ich bin doch reich geworden, Habe mir ein Vermögen gemacht.*** Die Strophe führt die Schilderung Ephraims fort, fügt an v. 4ᵇ ein neues Beispiel für seine trügerische Art an. Die Israeliten sind im Grunde Kanaanäer, die sich kein Gewissen daraus machten, beim Handel, den sie wohl lange als die Bewohner der Städte, wie auch später noch die Phönizier, in Händen hatten, den Käufer zu übervorteilen und sich auf ungerechte Weise zu bereichern. Die Art Kanaans spricht die Israeliten ausserordentlich an; sie finden in den Kanaanäern ihr Ebenbild und beglückwünschen sich noch, dass sie sich auf kanaanitische Art Reichtum erworben haben, vgl. Sach 11 5. Für den bösen Ruf, den die phönizischen Händler in der alten Welt genossen, vgl. Homer Odyssee XIV, 288f. מֹאזְנֵי מִרְמָה vgl. auch Am 8 5. Da לַעֲשֹׁק ***bedrücken*** bedeutet und dieser Sinn auch vorliegt, wo es mit ***übervorteilen, betrügen***, nämlich durch Bedrückung, durch gewaltthätige Abdrückung des Lohnes, übersetzt werden kann, so ist vielleicht mit Buhl לַעֲקֹשׁ = ***verdreht, verkehrt handeln*** oder am besten mit Wellh. לַעֲקֹב = ***zu betrügen*** zu lesen.

9ᵇ fasst man als weitere Rede der Ephraimiten, in der sie nun im Gegensatz zu v. 9ᵃ, wo ihnen die kanaanitischen Mittel des Betruges ganz recht erscheinen, behaupten, dass man ihnen in ihrem Handel kein strafwürdiges Vergehen nachweisen könne, und in der sie eine Distinktion zwischen עָוֹן, *Verschuldung*, und חֵטְא, *Sünde, strafwürdiges Vergehen*, machen sollen. Diese überfeine Distinktion klingt doch im Munde der Israeliten, denen es nur um das Reichwerden zu thun ist und die sich in den Mitteln durchaus nicht wählerisch zeigen (v. 9ᵃ), höchst auffallend. Darum wird der Text der LXX ursprünglich sein, der יְגִיעָיו für יְגִיעַי, לוֹ לְעָוֹן für לִי עָוֹן oder vielleicht nur לְעָוֹן für לִי עָוֹן, חֲטָא für חֵטְא voraussetzt: *all sein Erwerb reicht für die Sünde nicht aus, die er begangen*, nämlich für die Sühnung derselben. Zu מָצָא mit לְ vgl. Num 11 22. Dieser Sinn, dass all ihr Besitz nicht ausreicht ihre Seele zu lösen, erinnert an den ähnlichen Gedanken Henoch 63 10 Mk 8 36f.; zugleich liegt aber auf der Hand, dass v. 9ᵇ nicht die Rede der Ephraimiten fortsetzt, sondern eine Zwischenbemerkung ist, die nicht Hosea selber, sondern ein frommer Leser gemacht hat, Hosea nicht, weil er den ungerechten Mammon schon aus ganz andern Gründen als nur wegen seiner Nutzlosigkeit verurteilt. **10** ist ebenfalls Einschub: v. 10ᵃ ist aus 13 4 entlehnt, wo er seine feste Stelle hat, und v. 10ᵇ soll zwar nach den meisten Auslegern von der Strafe sprechen, kann aber so unmittelbar nach der feierlichen Konstatierung, dass Jahwe seit Ägyptenland Israels Gott sei, nur eine abermalige Rettung verheissen. Ich sehe daher in v. 10 eine Ausführung und Erklärung von v. 6 7: Jahwe giebt den Israeliten einst wieder Wohnung in ihrer Heimat, wohin sie aus dem Exil geführt werden sollen. בְּאֳהָלִים bedeutet also hier so wenig, wie v. 7: *in Nomadenzelten*, sondern: ***in Wohnungen***, vgl. „Israel zu deinen Zelten!" II Sam 20 1 I Reg 12 16, s. auch Hos 9 6. Notwendig ist bei dieser Auffassung die leichte Änderung von בְּאֳהָלִים in בְּאֹהָלֶיךָ = ***in deinen Zelten.*** כִּימֵי מוֹעֵד bietet für jede Fassung Schwierigkeiten, wenn man es versteht als *wie in den Tagen eines Festes.* Sieht man nämlich darin einen Hinweis auf die Wüstenzeit, so kann das Fest nicht das Laubhüttenfest sein, denn dies ist das erst im Kulturland mögliche Fest der Weinlese, bei dem man im Weinberg sich wohnlich einrichtete; aber es kann auch das Passah nicht sein, denn, trotzdem die Israeliten in Ägypten Urlaub verlangten, um in der Wüste Jahwe ein Fest zu feiern, weiss man nichts davon, dass sie das Passah erst in der Wüste begingen, und von besondern Hütten ist dabei erst gar keine Rede. Wenn endlich an die Festversammlung am Horeb gedacht werden sollte (so Guthe und Procksch), so müsste das durch irgend eine Näherbestimmung angedeutet sein. Man hat sich darum auch bei dem vorliegenden Texte nicht beruhigt: Perles schlägt

dafür כִּימֵי עַד vor, indem er מו als falsche Dittographie von מי betrachtet, und übersetzt: *wie in den Tagen der Vorzeit*; aber עַד steht niemals von der Vergangenheit, sondern nur von der Zukunft. BUDDE (New World 1895 December) und jetzt auch WELLH. lesen כִּימֵי נְעוּרֶיךָ, *wie in den Tagen deiner Jugend*, vgl. 2 17, und NOWACK zieht כִּימֵי עוֹלָם vor. Dieser letzte Vorschlag passt auch zu unserer Auffassung der Stelle, doch dürfte nach Targum und einer pseudosaadjanischen Übersetzung (s. bei PERLES) vielmehr כִּימֵי קֶדֶם zu lesen sein = *wie in den Tagen der Vorzeit*, vgl. Jes 51 9 Jer 46 26 d. h. in den Tagen der Königszeit und vorher s. Mch 5 1. Allenfalls kommt man aber bei unserem Verständnis der Stelle von der Rückführung in die Heimat selbst ohne Textänderung aus, wenn man *in den festgesetzten Tagen, zu der* von Gott für die Wiederherstellung *bestimmten Zeit* übersetzt. Zu dem Sinn von v. 10 vgl. 2 16f., wo auch die Heimkehr aus dem Exil in dem Zusatz verheissen ist. **11** begründet v. 10 mit dem Hinweis, dass Jahwe oft und viel durch Propheten die Rettung aus dem Exil vorausverkündet habe; durch diesen Zusammenhang mit v. 10 ist auch v. 11 als spätere Zufügung erwiesen, vgl. übrigens auch den schwerlich alten Ausdruck חָזוֹן הִרְבֵּיתִי für prophetische Inspirierung (s. zu Jes 1 1 und Jo 3 1) und das späte בְּיַד für אֶל־ (s. Hag 1 1 3 und zu Jes 20 2). Bei den Weissagungen von der Heimkehr aus dem Exil denkt der Interpolator wohl an Hesekiel und Deuterojesaja. עַל ist = אֶל־, wie öfters in späteren Stücken, wenn man nicht geradezu אֶל־ lesen will, s. LXX. אֲדַמֶּה bedeutet schwerlich: *in Gleichnissen reden* oder *in Gl. reden lassen*, was doch nicht = *vergleichen* (Jes 40 18 25) ist. Eine andre Lesung z. B. אֲדַמֶּה = ὡμοιώθην (LXX, vgl. Jes 14 14) oder unter Hinzunahme von אם in v. 12 אֲדַמֶּה אִמְּךָ = „vernichte ich deine Mutter" (OETTLI) giebt keinen annehmbaren Sinn. Vermutlich liegt ein alter Fehler vor, vielleicht ist אִמְרָה als neues Obj. zu הִרְבֵּיתִי möglich: *ich gab viele Gesichte und durch Propheten viele Sprüche.* Dem Sinne nach würde dies oder ähnliches passen.

12, die fünfte Strophe, erinnert an neue Vergehen Israels in Gilead und Gilgal und verbindet damit die Ankündigung der Strafe. *In Gilead haben sie Greuel, ja Schande verübt, In Gilgal den Dämonen geopfert; So sollen auch ihre Altäre zu Steinhaufen werden An den Grenzen der Felder.* Das אִם, *wenn*, ist nicht zu halten, es ist nachträglich in den Text gekommen entweder als Dittographie von אָוֶן (GRÄTZ) oder um die Aussage zu mildern d. h. sie nur hypothetisch zu geben und zugleich eine Satzverbindung mit dem durch גַּם eingeleiteten Nachsatz herzustellen. Wahrscheinlich hat seine Einfügung ursprüngliches בְּ vor גִּלְעָד verdrängt und ferner die Änderung הָיוּ für עָשׂוּ nach sich gezogen (vgl. auch WELLH.). Hosea spielt hier auf dasselbe Vergehen an, wie 6 8; die Verbindung mit גִּלְגָּל macht es wahrscheinlich, dass es sich doch um kultische Greuel handelt. Zu גִּלְעָד vgl. 6 8; auch hier hat man גִּלְעָד zu behalten und nicht mit CHEYNE גִּלְעָד אָוֶן in גִּלְגָּל וּבֵית אָוֶן zu ändern. Da das Opfern von Stieren keine abscheuliche Sünde ist und die LXX-Übersetzung von שְׁוָרִים mit ἄρχοντες (= שָׂרִים) in dem Worte kein ו voraussetzt, so darf man nicht, was am nächsten läge, לַשְּׁוָרִים, = *den Stieren*, vermuten, sondern hat mit HITZIG u. a. לַשֵּׁדִים, *den Dämonen*, zu lesen. Zu שֵׁדִים vgl. Dtn 32 17 Ps 106 37. Zu גִּלְגָּל müssen scheussliche Opfer geübt worden sein, vgl. auch 9 15. Die Korrektur לַשֵּׁדִים empfiehlt sich auch durch v. 12[b]: wie dort גַּלִּים ein Wortspiel zu גִּלְגָּל bildet, so שָׂדָי zu שֵׁדִים, also: wie sie *in Gilgal den Sedim* opfern, so sollen ihre Altäre auch *Gallim ʿal sadaj* werden. גַּם leitet die Strafankündigung ein, es hat den Sinn von: *zur Strafe*; vielleicht ist dahinter יִהְיוּ ausgefallen. עַל תַּלְמֵי שָׂדָי bedeutet *an den Grenzen der Felder*, da offenbar durch Einschnitte in das Terrain, durch Furchen = תְּלָם, die Grenze eines Ackers bezeichnet

wurde und dort auch der sorgfältige Bauer die im Grundstück gefundenen Steine aufhäufte, vgl. Jes 5 2 Mch 1 6 und die „Steimerten“ d. h. Steinhaufen, die in einigen Gegenden der Schweiz die Grenzen zwischen zwei Weinbergen bilden.

13 und **14** gehören zusammen, da v. 14 das Gegenstück zu v. 13 ist. Erscheint nun in v. 14 Jahwe in 3. Person, so sind beide Verse als Einschub erwiesen. Auch der Inhalt stempelt die Verse zur Glosse; denn in Zusammenhang mit v. 12 ist die Nachricht von der Flucht Jakobs und der Rettung Israels aus Ägypten nicht zu bringen. Auch die von Oettli vorgeschlagene Verpflanzung der beiden Verse hinter v. 5, worauf dann v. 7 6 zu folgen hätten, kann die Verse nicht für Hosea retten, umsoweniger als auch v. 5–7 nicht Hosea gehören. Diese Verbindung mit v. 5–7 beruht aber auf der richtigen Empfindung, dass v. 13 f. mit jenen Glossen in eine Kategorie gehöre. Es ist in der That möglich, dass der Glossator „dem Volk zur Beschämung das Verhalten und Schicksal von Stammvater und Volk in Kontrast zu einander stellen“ wollte. Glücklich kann man aber die Form nicht nennen, denn „Weib“ und „Prophet“ bilden einen „höchst eigentümlichen“ Gegensatz; es scheint fast, als ob dem bösen Prinzip das gute gegenübergestellt werden sollte (Wellh., Nowack): Um ein Weib diente der Stammvater, durch einen Propheten rettete Jahwe sein Volk. Noch unglücklicher erscheint die Form, wenn nach Procksch Jakob und Prophet kontrastieren sollen: Jakob, der natürliche Mensch, führt zur Knechtschaft, der Prophet zur Rettung und Freiheit. Diesen Gedanken könnte so gewunden nur ein Späterer, nicht Hosea selbst ausdrücken. שְׂדֵה אֲרָם, *das Gefilde von Aram*, findet sich in den alten Quellen nicht; welchen geographischen Begriff der Glossator damit verband, lässt sich nicht sagen. שָׁמַר für *hüten*, scheint um des נִשְׁמָר v. 14 willen gewählt zu sein und nicht an Nachtwachen erinnern zu wollen. Zu v. 13[b] vgl. Gen 29 15–30. **14** Der *Prophet* ist natürlich Mose, diese Bezeichnung Moses spricht für junge Herkunft der Stelle, vgl. Dtn 18 15 34 10. יִשְׂרָאֵל ist v. 14 = die Israeliten, v. 13 = der Patriarch Israel-Jakob; es ist auch sehr die Frage, ob Hosea Israel als Namen des Stammvaters gebraucht hätte. נִשְׁמָר, *behütet wurde es*, scil. auf der Wanderung von Ägypten nach Kenaan.

15 setzt v. 12 fort und giebt in scharfer Zusammenfassung der Schuld und der Strafe die abschliessende sechste Strophe. Der Text ist offenbar verderbt; denn die Fassung von תַּמְרוּרִים als adverbielles Obj. ist nicht einleuchtend, vgl. auch LXX: καὶ παρώργισεν, das nachhinkende אֲדֹנָיו, wie die auf Jahwe bezogene 3. Pers. von יִטּשׁ und יָשִׁיב fällt auf und die Verbindung von נָטַשׁ mit דָּמָיו als Obj. ist unwahrscheinlich. Die Strophe ist verstümmelt und infolge der Verbindung mit v. 14 die 1. Pers. der beiden letzten Verba in die 3. verwandelt, das Subj. אֲדֹנָיו am Ende hinzugesetzt und vielleicht das Suff. der 1. Pers. in v. 15[a] verloren. Vermutungsweise möchte ich vorschlagen: הִכְעִיסַנִי אֶפְרַיִם וּמַרְרַנִי יִשְׂרָאֵל וְדָמָיו עָלָיו אֶשְׁפֹּךְ וְחֶרְפָּתוֹ אָשִׁיב לוֹ (zu וּמַרְרַנִי vgl. LXX καὶ παρώργισεν und Oettli, ebenso zu אֶשְׁפֹּךְ statt des unverständlichen יִטּוֹשׁ, *er schleudert*, s. LXX ἐκχυθήσεται) = ***In Widerwillen hat mich Ephraim versetzt, Erbitterung mir Israel erregt, So schütte ich seine Blutschuld über es aus Und zahle seine Schmach ihm heim.*** Die Zurückbeziehung von דָּמָיו und חֶרְפָּתוֹ auf v. 12[a] liegt auf der Hand. Der Unmut Jahwes über das schmähliche Treiben und Verhalten Israels lässt nichts andres übrig als die schärfste Bestrafung.

15. Israel und Jahwe einst, jetzt und in Zukunft 13 1–14 1.

1–3 Die Änderung, die sich mit Ephraim vollzogen hat, führt zum Untergang. **1**, die erste Strophe. Der Text ist nicht völlig sicher,

LXX scheint für רְתֵת vielmehr דָּת resp. דָּתִים δικαιώματα und וַיֶּאְשַׁם ohne א (וַיְשִׂימֵם = καὶ ἔθετο αὐτά) gelesen zu haben; doch hilft beides nicht weiter und die Übersetzungen von Aquila: φρίκη und Symmachus: τρόμος sprechen für רְתֵת, das allerdings ἅπ. λεγ. ist, aber nach dem Aramäischen nur *Schrecken* bedeuten kann, vgl. auch רֶטֶט Jer 49 24. Fraglich bleibt es, ob man רְתֵת als Objekt zu דַּבֵּר (= *als Ephraim Schrecken redete*) oder als Prädikat zu fassen habe. Letzteres ist mit Hitzig, Reuss u. a. vorzuziehen, und wir erhalten dadurch folgende Übersetzung: *Wenn Ephraim redete, war es* d. h. verbreitete sich *Schrecken, Es ragte hervor in Israel; Da verschuldete es sich durch Baal Und starb ab.* Dabei ist angenommen, dass für נָשָׂא mit Oort, Wellh. u. a. נָשִׂיא, *ein Fürst*, oder das Partic. Niph. נִשָּׂא, *hervorragend*, zu lesen sei. Der Sinn der zweiten Hälfte scheint auch hier, wie so oft bei Hosea: der Baalskult hat die Kraft Israels gebrochen, so dass es jetzt eigentlich tot ist und nur noch dahinsiecht vgl. 7 9 9 10 11. Worauf aber v. 1ᵃ anspielt, was mit der Führerstellung Ephraims in Israel gemeint ist, bleibt fraglich; Wellh. und Nowack denken daran, Hosea könnte der Meinung gewesen sein, dass der Baalsdienst die Ursache von dem Untergang der Macht und Herrlichkeit Ephraims durch die Philister in den Tagen Elis war. Bei der Unsicherheit des Textes von v. 1ᵃ lässt sich Gewissheit nicht erreichen, fällt doch auch die Unterscheidung von אֶפְרַיִם und יִשְׂרָאֵל, die Hosea sonst als gleichbedeutend gebraucht, sehr auf; auch ist וַיָּמֹת als vierter Stichos sehr kurz.

2ᵃ, die zweite Strophe: Das gegenwärtige Geschlecht ist nicht besser; es setzt die alte Sünde immer noch fort. Der Bilderdienst gilt Hosea für nichts andres als Baalsdienst vgl. 11 2. Die beiden ersten Zeilen erwecken keine Bedenken: *Und jetzt noch sündigen sie in einem fort: Sie verfertigten sich gegossene Bilder*; vgl. das Verbot der Gussbilder, die als eine sträfliche Neuerung der von den Kanaanäern übernommenen Kultur verpönt sind, Ex 34 17 20 23. Dagegen ist der Rest der Strophe zweifelhaft; denn כִּתְבוּנָם für כִּתְבוּנָתָם, = *nach ihrer Einsicht*, ist sprachlich schwerlich zu verteidigen, vgl. Ges.-Kautzsch[27] § 91 e, und sachlich, auch wenn man *nach eigener Erfindung* interpretiert, nicht zu verstehen, da doch kaum der Gegensatz von Bildern, welche Gott selber gegeben habe, in den Gedankengang passt. Wellh. und Nowack lesen כִּתְמוּנָתָם, *nach ihrem Bilde*, Bevan (brieflich) und Oettli nach Jes 44 13 כְּתַבְנִיתָם, *in ihrer Gestalt*; aber dass die Israeliten Gottesbilder in Menschengestalt verfertigt haben, hören wir nirgends und auch die LXX (κατ' εἰκόνα εἰδώλων) hat kein Suffix gelesen, sondern nur כְּתַבְנִית oder כִּתְמוּנַת = *in der Gestalt* (oder *nach dem Bilde*) *von Götzen*, so Guthe und Oort. Nimmt man nun die drei Wörter in Verbindung mit dem Vorangehenden: „Gussbilder aus ihrem Silber nach dem Muster der Götzen“, so versteht man wieder nicht, welchen Unterschied Hosea hier statuiert zwischen „Gussbildern“ und „Götzen“, die ihm doch naturgemäss sonst zusammenfallen vgl. 4 17. Auch die drei letzten Worte: *Handwerkerarbeit ist es alles* mit ihrem Singular stossen sich mit der Fortsetzung, vgl. den Plural לָהֶם, und heben nur einen im Vorhergehenden bereits ausgesprochenen Gedanken in schärferer Weise hervor, indem sie daraus zugleich einen neuen Grund gegen den Götzendienst ableiten,

der später in der Polemik üblich war (Jes 40 17–20 44 9–20 46 6–8) und auch Hos 8 6 eingefügt ist (vgl. dort). Nach alledem ist zu vermuten, dass die Worte מִכַּסְפָּם bis כֻּלֹּה ein späterer Ersatz für zwei Stichen sind, welche etwa von der Herstellung der Stierbilder für Jahwe handelten.

2b 3, die dritte Strophe. Bei dem gegenwärtigen Texte ist v. 2b unverständlich; denn niemand kann sagen, was es bedeuten soll: *zu ihnen sind sie sagende*, und trotz WELLH. ist schwer zu glauben, dass זֹבְחֵי אָדָם heissen soll: „Opferer aus dem Genus Mensch". Giebt es denn noch Opferer aus einem andern Genus? נְסִיכֵי אָדָם Mch 5 4, sowie die übrigen GES.-KAUTZSCH[27] § 128 l angeführten Stellen können diese Bedeutung hier nicht erweisen. Überhaupt passt schwerlich vor den ernsten Schluss v. 3 der Spott über das Widersinnige und Lächerliche, dass Menschen Kälber küssen. Somit ist זֹבְחֵי אָדָם seine Bedeutung *Menschenopferer* zu lassen und mit dem Vorausgehenden zu verbinden. Die von STADE (ZATW 1883, 12) vorgeschlagene, von NOWACK gebilligte Ergänzung von אֱלֹהִים vor לָהֶם („Gott sagen sie zu ihnen") stellt nicht den ursprünglichen, sondern den in Rücksicht auf 14 4 (vgl. לֹא־נֹאמַר עוֹד אֱלֹהֵינוּ ל״) zurecht gemachten Text her; scheiden wir aber die sekundäre Beigabe [אֱלֹהִים] aus, so gelangen wir zum genuinen Bestand, der lautete הֵם לָהֶם אֹמְרִים אָדָם (oder יִזְבְּחוּ) זֹבְחֵי=*sie sind Menschenopferer* (oder *opfern Menschen*). Dies wird richtiger sein, als wenn wir annehmen, לָהֶם sei aus vorausgehendem לה und folgendem הֵם fälschlich entstanden, weil man unrichtig אֹמְרִים punktierte, und es sei als erste Zeile zu lesen: הֵם אֱמֹרִים זֹבְחֵי אָדָם = *Sie sind Emoriter, Menschenopferer*; die Emoriter sind zwar auch Jes 17 9 von der Masora verkannt (s. dort), ohne Artikel stände hier das Wort, wie Hes 16 45, im Prädikat und der Plural wäre so gut möglich wie כְּנַעֲנִים, כּוּשִׁיִּים Am 9 7 מוֹאָבִים Dtn 2 11. Vgl. zu den Emoritern auch Am 2 9. So oder anders ist hier in schärfster Weise das Urteil über die Israeliten gefällt: sie sind Emoriter, vgl. 12 8, jedenfalls treiben sie Menschenopfer; dass solche vorkamen, ist nach 9 13 15 6 10 zu erwarten, hier haben wir die direkte Aussage. Auch sonst ist ihr Kultus durchaus emoritisch-kanaanitisch: *Kälber küssen sie* vgl. I Reg 19 18, ferner Hi 31 27; *Kälber* heissen die kleinen Stierbilder, das kostbarste, wohl nicht das einzige, war das von Samarien 8 6. 3 Solche Degeneration, da man Menschen opfert und Kälber küsst, verdient völlige Vernichtung: *Darum werden sie sein wie Spreu von der Tenne Und wie Rauch aus dem Gitter.* Zu dem Bilde von der Spreu vgl. Jes 17 13 und bes. Dan 2 35; nach letzterer Stelle, wie nach Ps 35 5: כְּמֹץ לִפְנֵי רוּחַ, ist יְסֹעֵר, das jedenfalls besser als Pu. יְסֹעַר, *verweht werden*, gelesen wird, nicht nötig, in dem prägnanten מִן liegt bereits bei diesem sprichwörtlichen Ausdruck der Begriff des Davonfliegens. Jedenfalls ist aber zu Unrecht aus 6 4 der viel zu gute Vergleich der Israeliten mit einer Morgenwolke oder mit Tau hier eingedrungen. Unter אֲרֻבָּה ist hier nicht ein Fenster in der Seitenwand, sondern ein Loch im Dache zu verstehen, durch das der Rauch abzieht.

4—11 Die Änderung im Verhältnis Jahwes zu Israel. 4, die erste Strophe: *Und ich bin Jahwe, dein Gott Seit der ägyptischen Zeit, Einen Gott ausser mir kennst du nicht Und einen Helfer ausser mir giebt es nicht.*

Die Worte erinnern an die Rettung aus Ägypten, wo Jahwe sich als Helfer der Israeliten erwiesen hat und diese ihn als solchen kennen gelernt haben. Die LXX hat hier als Plus gegenüber dem masoretischen Text eine Verherrlichung Jahwes aus den Wundern der Natur, schon die hebräische Vorlage der LXX wird den Passus aufgewiesen haben; dass er hier im masoretischen Text nicht steht, kann uns zeigen, dass derartige Beifügungen nachträglich in die Texte zu setzen beliebt war, wie wir auch aus den ähnlichen Stellen Am 4 13 5 8 9 9 5 6 wissen.

5 6ª, die zweite Strophe: *Ich habe dich geweidet in der Wüste Im Lande der versengenden Glut. Wie sie weideten, wurden sie satt; Waren sie satt, so erhob sich ihr Herz.* Für יְדַעְתִּיךָ ist nach LXX und כְּמַרְעִיתָם v. 6 zu lesen: רְעִתִיךָ *ich habe dich geweidet* d. h. mit Nahrung versorgt; das י zu Anfang stammt aus falscher Dittographie des י von אָנִי. Gedacht ist natürlich an die Versorgung der Israeliten auf ihrem Zuge durch die Wüste nach Kanaan. **6ª** Für כְּמַרְעִיתָם, *gemäss ihrer Weide,* liest man besser mit Wellh. כִּרְעוֹתָם = *wie sie weideten.* Übermut und Hochmut waren die Folgen der Sättigung und des Überflusses, ein Gedanke, der nachmals vom Dtn öfters ausgeführt ist vgl. Dtn 8 11–15 31 20 32 15 18. Es ist auch hier kaum blos an die Wüstenwanderung, sondern an das Wohnen im Lande Kanaan gedacht. **6ᵇ** ist eine nach diesen deuteronomischen Stellen eingefügte Glosse Dtn 8 14 32 18, vgl. auch Hos 2 15; mit עַל־כֵּן, *darum,* würde Hosea die Strafe einleiten, nur ein Späterer sucht nach einer Erklärung des einem Hosea völlig unbegreiflichen Abfalles der Israeliten von Jahwe. Für Hosea bedeutet auch וַיָּרָם לִבָּם schon weit mehr, als ein Vergessen Jahwes.

7 8ª, die dritte Strophe, beginnt die Schilderung, wie Jahwe aus einem Versorger der Israeliten ihr Verderber, aus einem Hirten ein Löwe, geworden ist: *So werde ich für sie wie ein Leu, Wie ein Panther am Wege laure ich auf, Ich überfalle sie, wie eine der Jungen beraubte Bärin Und zerreisse das Schloss ihres Herzens.* Trotzdem der offenbare Niedergang der israelitischen Macht bereits den Beginn der Strafe zeigt (s. 7 8 f.), wird doch für וָאֱהִי, *so wurde ich,* besser וְאֶהְיֶה, *so werde ich,* zu lesen sein (Wellh. u. a.), weil doch das Folgende nicht von Vergangenem, sondern von der zukünftigen Strafe redet. Für אָשׁוּר von שׁוּר, das überall *blicken* und nirgends sicher *auflauern* bedeutet, ist mit Meinhold nach Jer 5 6 אֶשְׁקֹד = *ich laure auf* zu lesen. Die alte Verderbnis in אשור fassen LXX, Pesch., Vulg. mit Rückert u. a. = אַשּׁוּר, *(am Wege nach) Assur.* Zu den Bildern, die hier trefflich zu v. 4 5 kontrastieren, wo Jahwe als Hirte und Israel als Herde erscheint, vgl. 5 12 14. **8** Die *ihrer Jungen beraubte Bärin* galt als besonders gefährlich II Sam 17 8, vgl. auch Thr 3 10. סְגוֹר bedeutet den *Verschluss,* hier also die *Kammer,* in welcher sich das Herz befindet; סְגוֹר לִבָּם ist demnach soviel wie *ihr Brustkasten.*

8ᵇ 9, die vierte Strophe: *Und Löwen des Waldes werden sie fressen, Wilde Tiere sie zerfleischen. Ich richte dich zu Grunde, Israel; Denn wer könnte dir helfen?* Der erste Stichos ist in der masoretischen Fassung: *und ich werde sie dort wie eine Löwin fressen,* dem zweiten nicht parallel; darum lese man mit LXX: וַאֲכָלֵם שָׁם כְּפִירֵי יַעַר, vgl. Oort, Nowack, Oettli, aber lasse

mit MEINHOLD das beziehungslose שָׁם weg, das auch, wenn man v. 7 אֲשׁוּר läse, nicht verständlicher würde. Die Raubtiere treten hier selbständig und nicht mehr als Bilder Jahwes auf; der Hirte schützt eben seine Herde nicht mehr. **9** Die gewöhnliche Übersetzung: *Dein Verderben, o Israel, ist es, dass du gegen mich, gegen deine Hilfe, bist,* ist unmöglich, enthält auch einen Gedanken, der viel zu spät kommt (v. 6). Man lese einmal שִׁחַתִּךָ als perf. proph. = „ich habe dich bereits soviel als zu Grunde gerichtet" d. h. *ich richte dich sicher zu Grunde,* und dann für כִּי־בִי בְעֶזְרֶךָ am besten im Anschluss an Pesch. כִּי מִי בְעֹזְרֶיךָ = *Denn wer könnte dir helfen?* wörtlich: *wer wäre unter deinen Helfern?* vgl. Ps 118 7; ähnlich OETTLI, nur mit unnötiger Weglassung von כִּי. Jedenfalls vermögen König und Fürsten nicht zu helfen, wie

10 11 die fünfte Strophe besagt: *Wo ist denn dein König, dass er dir helfe, Und all deine Fürsten, dass sie dir Recht schaffen? Ich gebe dir Könige in meinem Zorn Und raffe sie hinweg in meinem Grimm.* Für בְּכָל־עָרֶיךָ וְשֹׁפְטֶיךָ, = „in allen deinen Städten und deine Beamten", ist mit HOUTSMA zu lesen: וְכָל־שָׂרֶיךָ וְיִשְׁפְּטוּךָ; denn die Städte sind hier wenig am Platze und „König und Fürsten", nicht: „König und Richter" stellt Hosea in der Regel nebeneinander, vgl. 7 3 8 10. Den Rest von v. 10 halte ich für Glosse, schon wegen der prosaischen Anknüpfung mit אֲשֶׁר, die erst nur eine gewundene Verbindung herstellt, dann aber auch, weil die Worte aus I Sam 8 6 entlehnt sind und das ganze Königtum als eine Gott widerstreitende Institution verwerfen; s. dagegen zu v. 11. אֱהִי, nur noch v. 14, ist = אַיֵּה *wo?* und אֵפוֹא dient der Verstärkung der Frage. וְיוֹשִׁיעֲךָ schlägt auf ומושיע v. 4 zurück; Jahwe ist der einzige Helfer, König und Fürsten sind es nicht; denn durch Gewalt allein sind sie zur Macht gelangt und nur durch Gewaltüben und Unterdrückung können sie eine Zeitlang am Ruder sich halten, Recht und Gerechtigkeit ist von ihnen nicht zu erwarten. **11** denkt nicht an die ganze Geschichte der Königsherrschaft von ihrem Anfang an mit Samuel und Saul oder mit Jerobeam, sondern an die Ereignisse der Gegenwart (beachte die Imperfekte!); die Revolutionen, die den Israeliten Könige auf Könige bringen, sind nicht die Folge der Institution des Königtums, sondern des ganzen verdorbenen Wesens Israels, und in diesem beständigen Wechsel manifestiert sich zugleich der Zorn Jahwes, der zur Strafe ihnen einen neuen König giebt und diesen wieder wegrafft. In dieser Aussage liegt kein Widerspruch gegen 7 3–6 und 8 4; denn die Usurpationen und Revolutionen sind nicht nach Jahwes Willen, aber in seinem Zorn gebraucht er sie als Mittel zur Vernichtung Israels. Vgl. ferner 8 10 10 7 15.

12—14 1 Israels Ende ist unabweislich, weil es seine Sünde nicht los werden kann. Die fünf letzten Strophen schildern in ergreifender Weise die Krisis, die infolge der unverbesserlichen Art Israels zum Tode statt zum Leben führt, und die Jahwe noch befördert, weil alles Mitleid einem solchen Volke gegenüber verschwinden muss.

12 13abα, die erste Strophe: *Wohl verwahrt ist die Schuld Ephraims, Gut verschlossen seine Sünde, Geburtswehen stellen sich wohl bei ihm ein, Aber es ist ein unverständiges Kind.* Die Schuld und Sünde Ephraims wird mit einem im Beutel wohlverwahrten und unangetastet liegen bleibenden

Schatze verglichen; vgl. zu צָרוּר, *im Beutel eingeschnürt,* Hi 14 17. Als ob sie etwas wertvolles wäre, wird die Sünde gehütet: alles bleibt beim Alten, keine Besserung ist eingetreten. Wohl stellt sich nach **13** bei diesem Zustand, da die Sünde so ängstlich gehütet wird, eine Krisis ein, um ein Neues, eine bessere Zeit, heraufzubringen; es sind *Geburtswehen* für Ephraim (vgl. לוֹ), „aber es wird doch nichts daraus, eine neue Kreatur kommt nicht zur Welt" (Wellh.), weil es (l. וְהוּא, vgl. ו in vorangehendem לוֹ) ein unverständiges Kind ist. Die Erklärung und Folgen dieses Unverstandes und dieser Unverbesserlichkeit zeigt Hosea im Folgenden.

13$^{b\beta}$ **14**^{a}, die zweite Strophe: *Wenn es Zeit wäre, tritt es nicht in die Geburtsscheide der Kinder. Sollte ich sie aus der Gewalt Scheols befreien, Sie vom Tode loskaufen!* Lies mit Oort כָּעֵת, *zur rechten Zeit,* für כִּי־עֵת; dagegen ist בָּנִים gegen meine Gesch. der isr. Rel.[4] S. 181 als durch das Versmass gefordert zu halten, zu מִשְׁבַּר vgl. Jes 37 3. **14**^{a} Soll in diesem kritischen Moment, wo Ephraim infolge seiner Unverbesserlichkeit die Kraft zur Neugeburt fehlt und der Tod ihm bevorsteht, Jahwe helfend und rettend eingreifen! Das ist unmöglich, wo man so als teuren Schatz die Sünde gehegt hat (v. 12) und so unverständig ist, die Zeichen der kritischen Zeit nicht zu beachten (v. 13, vgl. 7 9). Im Gegenteil, er lässt der Krisis ihren Lauf und beschleunigt durch Herbeirufung von Tod und Hölle ihren tödlichen Ausgang, ohne darüber Reue zu empfinden. Das besagt

14^{b}, die dritte Strophe: *Her mit deinen Seuchen, Tod! Her mit deiner Pestilenz, Scheol! Reue ist vor meinen Augen verschwunden* .... Der vierte Stichos, der zum dritten parallel gesagt haben wird, dass alles Mitleid aus seinem Herzen entfernt sei, ist verloren. Die Anwendung, die Paulus 1 Kor 15 55 von diesen Worten macht, kann nicht für die Fassung in Hosea entscheiden. Die *Seuchen des Todes* sind die *mille viae leti,* vgl. den *Erstgebornen des Todes* Hi 18 13. קֶטֶב, *Pest,* ist bei den späteren Juden der Name eines Dämons, vgl. Ps 91 6, sowie M. Schwab, Vocabulaire de l'Angélologie S. 236 s. v. קטב und קטביאל; zu der Form קָטָבְךָ, die das emphatische ט wie eine Gutturalis behandelt, vgl. Ges.-Kautzsch[27] § 93q. נֹחַם, *Reue,* scil. über diesen Verlauf der Krisis, empfindet Jahwe keine, vgl. Am 7 3 6.

15, die vierte Strophe: *Würde es mitten im Riedgras grünen, Es kommt doch ein Ostwind von der Wüste, Er zieht heran und vertrocknet seinen Born Und bewirkt, dass seine Quellen versiegen.* Das הוּא ist Ephraim, wie das Wortspiel יַפְרִיא zeigt. Für בֵּין אַחִים = „zwischen Brüdern", „unter Bruderstämmen", das unmöglich ist, weil Ephraim nicht nur einen Stamm, sondern das ganze Nordreich bezeichnet, hat man mit Oort zu lesen בֵּין אָחוּ, *zwischen Riedgras* (אָחוּ ist ägypt. Lehnwort vgl. Gen 41 2 Jes 19 7), das freiwerdende ם ist mit dem folgenden Wort zu verbinden: מַפְרִיא = *grünend, fruchttragend.* Ob Hosea bei dem Bilde von der zwischen ägyptischem Nilgras gedeihenden Pflanze an ägyptische Hilfe, auf welche Ephraim hofft, denkt, mag dahingestellt bleiben. Jedenfalls soll alles nichts helfen: *ein Ostwind kommt von der Wüste* d. h. die Assyrer brechen ein ins Land. רוּחַ יְהוָה ist Glosse zu קָדִים; auch hier spricht doch noch wie v. 14 Jahwe selber. עֹלֶה beginnt die dritte Zeile:

Zieht er scil. der Wind *heran, so . . . .;* עָלָה kann so gut vom Wind, wie vom Gewitter gebraucht werden. Für יֵבוֹשׁ, das jedenfalls unrichtig vokalisiert ist, da nur das Verbum יָבֵשׁ zu Grunde liegen kann, und für יֶחֱרַב liest man besser mit LXX die Hiph'ile: יוֹבִישׁ und יַחֲרִיב. Der Rest von v. 15 (von הוּא an) verlässt das Bild, der Wind kann doch nicht Kleinodien rauben; es ist vielmehr eine Erklärung desselben und darum unzweifelhaft auch Glosse. הוּא ist der durch den Ostwind dargestellte Assyrer (nicht der König Israels, so Guthe bei Kautzsch), und nach der Erklärung des Glossators bedeutet das Vertrocknen aller Quellen eine Plünderung aller Kostbarkeiten im Lande: *Er wird den Schatz aller kostbaren Kleinode rauben.*

14 1, die fünfte Strophe: *Verwüstet wird Samarien, Durch das Schwert werden sie fallen, Ihre Kinder werden zerschmettert Und ihre schwangeren Weiber aufgeschlitzt.* Subjekt zu יִפְּלוּ sind die Männer, auf sie geht das folgende Suff. ־ֵהֶם; im letzten Stichos ist das masculine Singularsuffix unmöglich und die masculine Verbalform nur haltbar, wenn das aktive Pi. gelesen würde. Besser wird man also lesen: הָרוֹתֵיהֶם תְּבֻקַּעְנָה (event. הָרִיּוֹתֵיהֶם, vgl. הוֹמִיָּה Jes 22 2 und s. Ges.-Kautzsch[27] § 75 v). Für תֶּאְשַׁם, *sie soll es büssen,* l. nach LXX (ἀφανισθήσεται) תֵּשַׁם, *sie soll verwüstet werden,* von שָׁמַם vgl. 5 15. כִּי מָרְתָה בֵּאלֹהֶיהָ ist nach Inhalt und Form ein Einschub zur Erklärung, warum Samarien büssen muss: nach dem Inhalt, denn viel deutlicher hat Hosea in 13 12 diesem Stücke die Zusammenfassung der Schuld vorangestellt, und nach der Form, denn auch hier spricht Jahwe selber, also müsste בִּי statt בֵּאלֹהֶיהָ erwartet werden, und das Perfekt מָרְתָה schaut auf die Rebellion gegen Jahwe als eine vollendete Thatsache zurück, während der Prophet dieselbe noch im Vollzuge sieht. Zum *Zerschmettern der zarten Kinder* vgl. 10 14 Nah 3 10 Ps 137 9, zu der scheusslichen Behandlung der Frauen Am 1 13 II Reg 15 16. Die Verwüstung Samariens und das barbarische Hausen der siegreichen Feinde unter Weibern und Kindern ist das Ende des Trauerspiels, dessen Anfang Hosea erlebt und das er sich abwickeln sieht.

16. Ein späterer Anhang: Aufforderung zur bussfertigen Umkehr zu Jahwe und Verheissung der Vergebung und herrlichen Glückes 14 2—10.

Mit dem düsteren Ausblick 13 12—14 1 konnte man in späterer Zeit den Propheten nicht schliessen lassen; es mussten die Verheissungen der späteren Propheten, wie ab und zu schon im Innern des Buches vgl. z. B. 2 1f. 15b–25 3 1–5 5 15—6 3 11 10f., besonders hier am Ende noch einmal ihre Stelle finden. Diesem Bedürfnis ist durch die Hinzufügung von 14 2–9 Rechnung getragen. In v. 2–4 wird Israel zur Umkehr aufgerufen und ihm das Bussgebet, das es an Gott zu richten hat, vorgesprochen; ohne jede Einführung folgt v. 5–9 die gnädige Antwort Gottes mit der Verheissung einer neuen glücklichen Zeit. Den Schluss bildet v. 10, der Wunsch, die Lehre des Buches möchte Beherzigung finden.

Der Anhang lautet ganz anders als die Worte des Propheten: Hosea sagt 9 15: *ich werde Israel nicht mehr lieben,* und 13 14: *jede Reue über den Israel bereiteten Untergang ist ausgeschlossen;* der Anhang sagt 14 5: *Ich heile ihren Abfall, ich liebe sie aus freien Stücken.* Hosea hat nicht Worte, sondern Thaten von den Israeliten verlangt (vgl. bes. 4 1f.); der Anhang fordert als Zeichen der Busse *Worte* (14 3). Hosea betont in seinen Reden als die wichtigsten Güter die Gotteserkenntnis und das sittliche Verhalten gegenüber dem Nächsten; der Anhang lässt in seinem Zukunftsbild das ethische Moment gänzlich

fehlen (14 5–9). Die Situation, von welcher aus im Anhang das Geschick Israels betrachtet wird, ist eine andre als die, welche Hosea einnimmt: Für den Anhang ist die Strafe vollzogen (vgl. v. 2: כָּשַׁלְתָּ), für Hosea beginnt sie erst und ist sie in der Hauptsache noch zukünftig (vgl. 5 5). In manchen Ausdrücken erinnert der Anhang an einzelne Stellen Hoseas (vgl. v. 4 א' לא יושיענו mit 13 4, ferner vgl. *das Werk unserer Hände* v. 4 mit 8 5 13 2), aber besonders an die eingeschobene Stelle 5 15—6 3, und an spätere Propheten, an Jesaja (vgl. Jes 30 16 31 1 zu v. 4: עַל־סוּס לֹא נִרְכָּב) und vornehmlich an Jeremia (vgl. Jer 3 22 zu v. 5: אֶרְפָּא מְשׁוּבָתָם, ferner die ganz ähnliche Kombination von Verheissung Jahwes und Bussgebet Ephraims Jer 31 9–21). So bilderreich Hoseas Sprache ist, so disparate Bilder häuft er nirgends, wie sie v. 6–9 sich finden. Aus allen diesen Gründen kann der Anhang nicht von Hosea herstammen, auch nicht einmal, wie Volz und Nowack anzunehmen geneigt sind, in seiner Grundlage, da keine Analyse von v. 2–9 gelingen will. Er ist eine von späterem Standpunkt aus nötig befundene Ergänzung, um nicht zu sagen Korrektur Hoseas, ähnlich derjenigen Amos' Am 9 8–15. Die genaue Zeit ihrer Entstehung lässt sich nicht feststellen; aber an die Zeit vor Jeremia und dem Exil ist nicht zu denken, vielleicht hat man noch weit hinter das Exil hinabzugehen. Der Autor des Anhanges hat sich hauptsächlich an Gedanken Jeremias gehalten (vgl. ausser den oben erwähnten Stellen noch Jer 3 12 zu v. 2, Jer 12 2 11 16 zu v. 7) und in Bezug auf die strophische Form den Vierzeiler Hoseas nachgeahmt. Der Fünfzeiler v. 10 (s. die Erklärung) stammt von einer andern, noch späteren Hand.

Vgl. bes. Cheyne in W. R. Smith The Prophets[2] p. XIX und in Expositor Nov. 1897, 363; P. Volz Messias S. 35—37; K. J. Grimm, Liturgic. Appendixes S. 91—93.

2—4 Aufforderung zur Busse. **2 3**ᵃ, die erste Strophe: ***Kehre um, Israel, zu Jahwe, deinem Gott, Denn durch deine Sünde bist du zu Fall gekommen. Nehmet Worte mit euch Und kehret um zu Jahwe.*** Das Perf. כָּשַׁלְתָּ, ***du bist zu Fall gekommen,*** ist zu beachten; die Strafe für die Sünde ist bereits eingetreten, steht nicht mehr bevor, vgl. 5 5 und s. Vorbemerkung. Die *Sünde,* die Abkehr von Jahwe, hat den Fall verursacht, die Umkehr zu Jahwe ist die notwendige Vorbedingung der Aufrichtung. Zu dieser Aufforderung שׁוּבָה vgl. Jer 3 12 (14) 4 1. **3**ᵃ Eigentümlich spiritualistisch ist es, dass bei der Umkehr nur *Worte* gefordert werden. Es sind wohl *Worte* der Reue, des Sündenbekenntnisses, aber mit Worten allein hätte Hosea sich nicht begnügt vgl. 4 1 f.; vielleicht liegt dem Autor auch ein Gegensatz zu den Opfern, mit denen allein nach Hosea die Israeliten Jahwe gedient zu haben meinten (5 6), im Sinne. Auch der Ausdruck: ***nehmet Worte mit euch!*** ist sonderbar; man versteht ihn nur, wenn es sich bei der Umkehr um eine Rückkehr zum Jahwedienst aus dem Exile handelt.

3ᵇ, die zweite Strophe: ***Saget zu ihm: Ganz verzeih die Schuld! Lass uns Gutes erfahren und entrichten Die Frucht unserer Lippen!*** Das Bussgebet, das sie vor Jahwe sprechen sollen, enthält zunächst die Bitte um gänzliche Vergebung der Schuld; כָּל־תִּשָּׂא עָוֹן; die Vorausstellung von ־כָּל in adverbieller Bedeutung, sowie das Imperf. statt des Impera. fällt auf, doch wird ־כָּל auch II Sam 1 9 Hi 27 3 so vorangestellt, s. Ges.-Kautzsch[27] § 128 e. Dann folgen die Bitte um Gewährung von Güte und das Gelübde von Danksagung und Preis. וְקַח טוֹב versteht man gewöhnlich = ***nimm Gutes*** resp. ***nimm Güte an*** im Sinne von: „lass dich begütigen"; da dies nicht sehr hebräisch klingt, liest man besser mit Oort und Oettli: וְנִקְחָה טוֹב = ***lass uns Gutes nehmen*** d. h. von dir *erfahren.* Ganz unhaltbar ist פָּרִים שְׂפָתֵינוּ; denn es ist doch ein

zu kühnes Bild, die Lippen als Farren, die man Gott darbringt, zu fassen. Man lese mit LXX und Vulg. פְּרִי statt פָּרִים; dass die *Frucht der Lippen* Preis, Danksagung und Gelübde des Gehorsams sind, lässt sich wohl verstehen, vgl. übrigens den ähnlichen Ausdruck נִיב שְׂפָתַיִם Jes 57 19.

4ª, die dritte Strophe: *Assur soll uns nicht helfen, Auf Rossen wollen wir nicht reiten Und nicht mehr sagen wir „unser Gott" Zu dem Machwerk unserer Hände.* Dieser letzte Teil des Bussgebetes enthält den förmlichen Verzicht auf die verkehrte Politik und den verkehrten Kultus. Dabei ist Rücksicht genommen auf die Vorwürfe, die Hosea gegen die Israeliten erhoben hat, vgl. z. B. 7 11 einerseits und 13 2 andrerseits; aber die Form beweist auch hier, dass sie ein Späterer geschrieben hat, denn dass mit *dem Reiten auf Rossen* das Bündnis mit Agypten gemeint ist, kann nur verstehen, wer Jes 30 16 gelesen hat, vgl. ferner I Reg 10 28 Hes 17 18. 4ᵇ halte ich für Glosse im Anhang, weil אֲשֶׁר auch hier, wie 13 10, keine gute Verbindung ist und der ganze Satz von der Liebe Jahwes zu den von menschlicher Hilfe Entblössten, zu den Waisen, eine sonderbare Begründung für die Bitte um Gnade Jahwes gegen das einst verschuldete Volk darstellt.

5—9 Jahwes huldvolle Antwort mit der Verheissung seiner reichen Segnungen für die Zukunft. 5ª 6ª, die erste Strophe: *Ich heile ihre Abkehr, Liebe sie aus freien Stücken; Ich werde wie Tau sein für Israel, Es soll blühen wie eine Lilie.* Der Anfang ist = Jer 3 22; die *Abkehr* ist als Krankheit gefasst, von dieser Krankheit mit ihren Folgen (vgl. כָּשַׁל v. 2) heilt Jahwe Israel: die Sucht zum Abfall schwindet und an Stelle der Schäden tritt reiches Glück. נְדָבָה steht hier adverbiell = *aus freien Stücken* vgl. Dtn 23 24; die Liebe Jahwes zu Israel hat ihren Grund nur in Jahwes freiem Willen, nicht in irgend welchen Leistungen Israels. Übrigens steht diese Aussage von v. 5ª im strikten Gegensatz zu 9 5 13 14. 5ᵇ gehört schwerlich ursprünglich in den Kontext des Anhangs: der Sing. מִמֶּנּוּ stösst sich mit dem Pluralsuffix in v. 5ª und der Grund, dass sein Zorn jetzt verflogen sei, passt nicht gut im Munde Jahwes zur Erklärung seiner freiwilligen Liebe, besser in den eines Glossators, der sagen wollte, warum diese freiwillige Liebe Jahwes nicht früher wirksam geworden. Der Interpolator hatte wohl Jer 4 8 im Auge, wo der Zorn Jahwes als Ursache der Verwüstung des Landes und der Trauer der Bewohner erwähnt ist. 6ª Zu dem Vergleich mit der belebenden und erfrischenden Wirkung des Taus vgl. Prv 19 12 Jes 26 19, s. auch Dtn 32 2. Zu dem *Blühen wie die Lilien* vgl. JSir 39 14.

In 6ᵇ 7, der zweiten Strophe, ist der Anfang zweifelhaft, da es sich frägt, ob das Hebräische wirklich הִכָּה שָׁרָשִׁים im Sinne unseres *Wurzel schlagen* gebraucht hat. Doch hat offenbar LXX so verstanden (vgl. βαλεῖ) und von „Wurzeln der Lilie" ist auch in Pesch. JSir 39 14 die Rede. Am Jussiv ist auch kein Anstoss zu nehmen, wenn man nachher וִיהִי unbeanstandet lässt. Darum ist weder Wellh. zu folgen, der וְיֵלְכוּ für וַיַּךְ vermutet und nun das folgende יֵלְכוּ יוֹנְקוֹתָיו als Glosse entfernen muss, noch Oettli beizustimmen, der für וַיַּךְ nach Hi 8 17 וִיסֻבְּכוּ = „es verflechten sich" lesen will. Dagegen ist mit Wellh. u. a. כַּלְּבָנוֹן als vom Schlusse von v. 7 eingedrungen zu betrachten. Die

Strophe lautet somit: *Und es* (Israel) ***soll seine Wurzeln schlagen, Es sollen seine Schösslinge sich ausbreiten, Und seine Pracht sei gleich der des Ölbaums Und sein Duft wie der des Libanon.*** Zu 7 יֵלְכוּ, ***sich ausbreiten,*** vgl. Jer 12 2. יוֹנְקֹת, ***Schoss,*** und הוֹד, ***Pracht,*** kommen nur bei späteren Autoren vor, für ersteres vgl. Hes 17 22 Jes 53 2 Hi 8 16 14 7 15 30 Ps 80 12, für letzteres Jes 30 30 Jer 22 18 Sach 10 3 Dan 11 21 u. o. Der ***Ölbaum,*** der Sommer und Winter grünt, ist auch Jer 11 16 ein Bild Israels, vgl. ferner Ps 52 10 128 3. Der ***Duft*** (רֵיחַ vgl. Jer 48 11) des Libanon, auch Cnt 4 11 erwähnt, rührt her von seinen Cedern vgl JSir 39 14 (Pesch.); die Korrektur in לְבֹנָה (s. 4 13) ist daher unnötig.

8, die dritte Strophe: ***Sie werden heimkehren und wohnen in meinem Schatten, Werden sich laben an meinen Wonnen Und werden sprossen wie ein Weinstock Und gerühmt wie der Libanonwein.*** Für יֹשְׁבֵי lese man nach LXX: וְיֵשְׁבוּ, für צִלּוֹ mit Wellh. u. a. צִלִּי; denn die Israeliten können nicht im Schatten des Baumes wohnen, mit dem sie selber verglichen sind v. 6 f., sondern nur im Schatten des Sprechers d. i. Jahwes. Übrigens ist hier deutlich von einer Rückkehr aus dem Exile die Rede. Für יְחַיּוּ דָגָן, das man, auch für unsern Autor zu prosaisch, = ***sie werden Getreide erziehen,*** fassen muss, liest Oettli: יִהְיוּ כַּגָּן, ***sie werden sein wie ein Garten;*** besser aber ist es, mit Perles das von der LXX neben ζήσονται gebotene μεθυσθήσονται zu beachten, nur darf man dann zu יִרְוְיוּ nicht דָגָן als Obj. behalten, sondern muss dafür דֶּשֶׁן oder מִדֶּשֶׁן, wenn nicht gar עֲדָנַי lesen. Diese Korrekturen: ***sie werden sich laben an Fett*** oder: ***an meinen Wonnen,*** sind durch Ps 36 9 an die Hand gegeben, wo v. 8 wie hier ein Satz vom Wohnen im Schatten Jahwes vorangeht. Wie der Psalm denkt der Autor an das Wohnen der Israeliten als Gäste Jahwes im Schutze des Tempels und an den Genuss all seiner Segnungen in der messianischen Zeit. Vgl. zu Ps 36 9 f. Das Singularsuffix in זִכְרוֹ = ***sein Ruhm*** oder ***sein Duft (ist wie der des Libanonweines)*** hat keine Beziehung; rein vermutungsweise ist oben in der Übersetzung וְיִזָּכְרוּ angenommen. Anders, aber schwerlich gut, hat Oort die Schwierigkeiten zu heben gesucht, indem er teilweise im Anschluss an LXX, deren Text aber schwankt, vorschlägt: יֵשְׁבוּ בְּצִלּוֹ יִחְיוּ בַּדָּגָן יִשְׁכְּרוּ בַּיַּיִן יִפְרְחוּ כַּגֶּפֶן = „sie werden wohnen in seinem Schatten, sich nähren vom Getreide, trunken werden vom Weine, sprossen wie ein Weinstock."

9, die vierte Strophe: ***Was hat Ephraim noch mit den Götzen zu schaffen? Ich habe ihn erhört und gebe ihm festen Wohnsitz, Ich bin wie eine grüne Cypresse, Bei mir findet sich seine Frucht.*** Für לִי, das nur auf Jahwe zu beziehen wäre, der doch nie mit den Götzen was gemein hatte, ist nach LXX αὐτῷ zu lesen: לוֹ; die Einsetzung eines וְ vor לַעֲצַבִּים (Guthe) ist unnötig. עָנִיתִי וַאֲשׁוּרֶנּוּ kann schwerlich anders übersetzt werden als: ***ich habe erhört und will es im Auge behalten;*** aber diese Fassung befriedigt nicht, bes. da dem ersten Verb ein Suffix fehlt und die Bedeutung des zweiten = ***fürsorgend es ansehen*** fraglich ist. Am besten liest man wohl: עֲנִיתִיו וְאֹשִׁבֶנּוּ ***ich habe ihn erhört und gebe ihm Wohnung*** d. h. bleibende Wohnung in seinem Lande; vgl. die fast gleiche Textverderbnis Hi 33 14 (s. Duhm z. d. Stelle). Diese Verbesserung liegt graphisch näher und ist sprachlich und sachlich besser als die von Oettli:

עִנִּיתִיו וַאֲשַׁבְבֶנּוּ „ich habe ihn gedemütigt und werde ihn erquicken.“ VOLZ vermutet eine Anspielung auf 2 23 f.: עָנִיתִיו תִּירוֹשׁ וְדָגָן „ich habe ihm Most und Getreide gewährt“, was aber die unwahrscheinliche Konstruktion von עָנָה mit doppeltem Obj. voraussetzt; deshalb verbessert CHEYNE (Exposit. Times, April 1898): אֲנִי עָנִיתִי דְגָנוֹ וְתִירוֹשׁוֹ „ich habe seinen Most und sein Getreide gewährt“, wobei immer noch das Perfektum auffällt, und WELLH. schlägt vor: אֲנִי עֲנָתוֹ וַאֲשֵׁרָתוֹ „ich bin seine Anath und seine Aschere“, was zwar zu den Götzen v. 9a nicht übel passt, aber doch gesucht und darum fraglich erscheint. אֲנִי steht nachdrücklich: Ich, Jahwe, bin es, der alles Israel spendet, Erhörung, bleibende Wohnung im Lande, reiche Erquickung, wie der Schatten einer grünen Cypresse, und reichliche Nahrung. Zu lesen ist פִּרְיוֹ für פֶּרְיְךָ; man beachte das Wortspiel mit אֶפְרַיִם: durch Jahwes Segen wird Ephraim ein wahres Ephraim; die Baale dagegen, von denen Israel die Früchte des Feldes herleitete, führten ins Unglück des Exiles. Damit ist gut der Anhang zu Hosea abgeschlossen.

10, die Mahnung, die Lehren des Buches Hosea zu beherzigen, ist ein noch späterer Zusatz, der ausser engem Zusammenhang mit v. 2–9 steht, sich an die Leser richtet und die Gerechtigkeit Jahwes hervorhebt, während der Anhang v. 2–9 auf Gottes freiwillige Liebe Gewicht legt. Der Fünfzeiler lautet: ***Wer weise ist, der merke dies! Wer verständig ist, der sehe es ein! Gerade sind die Wege Jahwes Und Gerechte gehen sicher darauf, Aber Frevler kommen auf ihnen zu Fall.*** Der Inhalt von v. 10 mit der Betonung der Weisheit und des Wissens und mit der Scheidung der Menschen in die beiden Kategorien von Gerechten und Ungerechten erinnert lebhaft an die Proverbien, vgl. Prv 11 5 15 19. Die Quintessenz, die der Autor unseres Verses aus dem Buche Hosea gezogen hat, ist die Gerechtigkeit der göttlichen Leitung der menschlichen Geschicke: Gerecht sind *Jahwes Wege* d. h. was Jahwe den Menschen schickt, vgl. Dtn 32 4; für den Gerechten sind sie eine ebene Bahn (Jes 26 4), dem Ungerechten stellen sie Hindernisse und Schwierigkeiten entgegen, dass er fällt, vgl. Ps 36 5 13.

JOEL.

Einleitung.

I. Autor und Inhalt des Buches.

Der Autor des Buches, das im hebräischen Kanon unter den Zwölf Propheten die zweite, in der LXX dagegen die vierte Stelle einnimmt, ist nur in der Überschrift 1 1 genannt. Näheres lernen wir daraus nicht kennen, als dass er *Joel,* der Sohn *Pĕtū'ēls* (LXX: τοῦ Βαθουήλ), war. Die Beigabe des Vaternamens bürgt dafür, dass Joel der wirkliche Name des Autors ist und nicht nur Umstellung von אֵלִיָּה, um anzudeuten, wie einige Ausleger meinten, dass der Autor sich selbst für den von Maleachi (3 1 23) angekündigten „Boten“ resp. Elia gehalten habe oder von anderen dafür gehalten worden sei (vgl. auch zu Jo 2 23). Der Name *Jō'ēl,* den der Autor mit verschiedenen in den nachexilischen Schriften (zu I Sam 8 2 vgl. diesen Comm.) genannten Personen gemein hat, ist in neuester Zeit zu einer gewissen Berühmtheit gelangt, weil man auf drei kleinen Tontäfelchen aus der Zeit Hammurabis das assyrische Äquivalent *Ja-a'-ve-* (resp. *Ja-ve-* und *Ja-ú-um-)ilu* gefunden hat (vgl. Fr. Delitzsch, Babel und Bibel[4] S. 46f. 76—79). Die Sache mag noch nicht völlig abgeklärt sein (vgl. H. Grimme, „Unbewiesenes“ S. 25—32); jedenfalls aber braucht niemand durch das Vorkommen des Namens auf einem Tontäfelchen des dritten Jahrtausends beunruhigt zu werden, der Name allein thut's nicht: ob der Name Jahwe in ein hohes Altertum zurückreicht und ob er wirklich von einem fremden Volke (und von welchem auch immer) entlehnt ist oder nicht, Joel, = *Jahwe ist Gott,* hat in Israel zur Zeit Joels eine ganz andere Bedeutung besessen, als in Babylonien zur Zeit Hammurabis.

Einigermassen wird uns der Autor bekannt aus seinem Buche. Denn wir ersehen daraus, dass er eine schwere Heuschreckenverwüstung des Landes erlebte, dass er mit seinen Mitbürgern über die durch dieselbe verursachte Einstellung des Opferkultus jammerte und mit ihnen die Angst teilte, die Heuschrecken möchten die Vorboten des jüngsten Tages sein, ferner dass er die Einberufung eines allgemeinen Fast- und Busstages in den Tempel empfahl, und endlich, dass er, nachdem Jahwe das Gebet erhört und die Plage aufgehoben hatte, die Segnungen schilderte, die Gott seinem Volke in Zukunft und besonders am jüngsten Tage, da vor Jerusalem über

die Heiden Gericht gehalten wird, in mannigfaltigster Weise wird zu teil werden lassen. Man hat nicht den Eindruck, dass Joel seinen Mitbürgern gegenübersteht, wie ein Amos, Hosea, Jesaja oder Jeremia, als ein Prophet, der für eine andere Anschauung kämpft, als sie die Menge besitzt. Speziell hat er kein Wort des Tadels über irgend eine Sünde auszusprechen. Er erscheint mehr als der Wortführer der Menge, der ihre Gedanken ausspricht und zu dem Mittel rät, das im Grunde allen auf der Zunge liegt, und dann als der Redner und Dichter, der in seinen Worten den Trost zusammenfasst, den der Glaube der Gesamtheit enthält. Wenn die spätere christliche Legende erzählt: ἦν ἐκ τῆς γῆς τοῦ Ῥουβὴν ἐν ἀγρῷ Βεθωμόρων. ἐν εἰρήνῃ ἀπέθανε καὶ ἐτάφη ἐκεῖ (Pseudo-Epiphanius Vitae Prophetarum, s. bei Nestle Materalien I, 24), so weiss man nicht, wie sie zu dieser unrichtigen Nachricht kommt, da Joel ohne Frage ein Judäer war. Über seine Lebenszeit s. unten II.

Der Inhalt des Buches ist die Schilderung einer schweren Heuschreckenplage, die als der Vorbote des jüngsten Tages empfunden wurde, in ihren verschiedenen Etappen und mit ihrer zunehmenden Not (1 2—2 17), sowie der Bericht über die von Jahwe auf die Veranstaltung eines allgemeinen Buss- und Fasttages geschenkte Errettung, über die sich Land und Leute, Menschen und Tiere freuen dürfen (2 18—2 24). An diese Schilderung der schweren Vergangenheit und diesen Bericht über die bereits eingetretene Wendung zum Guten schliesst sich die Verheissung einer glücklichen Zukunft, in der die Israeliten nie mehr zu schanden werden: der Geist Jahwes wird über sie ausgegossen und am Tage Jahwes werden sie in Jerusalem gerettet sein, während an den Heiden im Thale Josaphat das Gericht vollzogen wird; mit der herrlichsten Fruchtbarkeit wird das Land Israels in der Endzeit gesegnet sein, während Ägypten und Edom veröden (2 25—4 21). Mit dieser Skizze des Inhalts ist einerseits der Standpunkt des Autors im Verlauf der Ereignisse, von denen im Buche die Rede ist, festgestellt: In dem Zeitpunkte, da Joel das Wort ergreift, gehört die Heuschreckenplage bereits der Vergangenheit an und vom ersten Worte an (vgl. bes. 1 2-4) überschaut Joel die ganze Grösse der Kalamität, die er im folgenden schildert; dagegen ist für ihn zukünftig der reiche, die Gegenwart weit hinter sich lassende Segen an Gaben der Natur und des Geistes und die Rettung Jerusalems im Endgericht, d. h. von 2 25 an bis zu Ende des Cap. 4 ist alles Weissagung. Andererseits ist mit der obigen Inhaltsangabe angedeutet, dass die Auffassungen zu verwerfen sind, welche die Heuschrecken nur als Bilder für Kriegsheere betrachten oder in Cap. 1 und 2 die Schilderung einer erst zukünftigen Kalamität sehen wollen. So hat mit Unrecht Hilgenfeld (ZwTh 1866, 398—448: Das Judenthum im persischen Zeitalter), indem er nach den vier Heuschreckennamen 1 4 auf vier Feldzüge schliesst, an die persischen Expeditionen nach dem Westen, die das Land ihrer eigenen Unterthanen verwüstet haben sollten, in den Jahren 525 unter Kambyses, 484 unter Xerxes, 460 und 458 unter Artaxerxes I. Longimanus gedacht; aber bei Joel handelt es sich um wirkliche Heuschrecken, wie sich deutlich aus 2 2 ff. ergiebt, wo die Heuschrecken mit Kriegern verglichen werden und nicht umgekehrt (vgl. Vorbem. zu 2 2-11). Ebenso verfehlt wie diese Deutung auf Kriegerheere der Vergangenheit ist die Beziehung der Schilderung 1 2—2 17 auf die Zukunft, sei es, dass man mit Hengstenberg (Christologie III, 137—166) in den Heuschrecken Bilder für die Weltmächte (Assur-Babylon, Medopersien, Griechenland und Rom) sehen möchte,

welche gegen Israel auftreten werden, sei es, dass man mit MERX in Cap. 1 die Heuschrecken Heuschrecken sein lässt, aber in ihnen zukünftige, „apokalyptische" Tiere nach Art von Apk Joh 9 3-11 sieht und in der Darstellung des Heuschreckenschwarmes von Cap. 2 eine Allegorie für die am Ende der Tage von Norden hereinbrechenden Heidenvölker entdecken will. Diesen Deutungen auf die Zukunft gegenüber ist zu betonen, dass Joel 1 2—2 17 Erlebtes, Vergangenes schildert, wie NOWACK mit Recht hervorhebt; in 1 2 mit MERX an eine Anrede an die zukünftige Generation des jüngsten Tages zu denken, ist doch an sich eine sonderbare Idee und angesichts der ganzen folgenden Schilderung unhaltbar, speziell müsste Joel nach 1 16, wo er sich mit den Angeredeten zusammenfasst (vgl. *vor unseren Augen*), sich selber am jüngsten Tage noch am Leben vorstellen. Der Schein einer Allegorie beruht nur auf der Vorstellung Joels und seiner Mitbürger, dass die ins Land gefallenen Heuschrecken die Vorboten des jüngsten Tages seien. Diese Vorstellung ist es auch, die Joel dazu geführt hat, die Schilderung der grossen erlebten Plage wirklicher Heuschrecken und der gnädigen Errettung aus derselben, als die Not aufs höchste gestiegen war, zum Ausgangspunkt für seine Weissagung der herrlichen Rettung Israels aus der letzten Not am jüngsten Tage zu nehmen. Nicht die Heuschrecken allein, sondern das ganze Erlebnis wird ihm zum Bilde des grossen Tages der Zukunft.

II. Einheitlichkeit und Entstehungszeit des Buches.

Nachdem M. VERNES seine frühere Behauptung, dass Cap. 1f. und Cap. 3f. von verschiedenen Verfassern herrühren, wieder soweit zurückgenommen hat, dass er zur Not die einheitliche Herkunft der vier Capitel zugiebt (s. bei NOWACK), ist diese These neuerdings von ROTHSTEIN (in seiner Übersetzung von DRIVER's Einleitung in die Litteratur des alten Testaments S. 333f. Anm.) wieder aufgestellt worden, offenbar ohne dass er von seinem Vorgänger wusste. Nach ROTHSTEIN soll der ältere, aus der Zeit der Minderjährigkeit Joas' stammende Teil Cap. 1f., der Volk und Staat in ungeschädigter politischer Integrität voraussetze, der als die Not der Zeit nur die furchtbare Heuschreckenplage samt der alles verzehrenden Dürre kenne und vielfach äusserst lebendig und wirkungsvoll schildere oder geradezu schwungvoll tröste, nach dem Exil vermehrt worden sein durch die Beifügung von Cap. 3f., welcher viel jüngere Teil einen rein politischen Hintergrund, nämlich Zerrissenheit des Volkes und Verweilen mindestens eines Teiles in der Fremde, erkennen lasse, ferner aber auch der Originalität entbehre und hauptsächlich von Reminiscenzen lebe. Vom Redaktor, der diese beiden aus so verschiedenen Zeiten stammenden Teile verbunden habe, soll v. 20 in Cap. 2 eingefügt sein, der andeute, dass die Heuschreckenschwärme in Cap. 1f. symbolisch als Hinweis auf den Einbruch feindlicher Scharen zu betrachten seien. Diese These hat mit Recht keinen Anklang gefunden und ist schon von NOWACK mit zutreffenden Gründen widerlegt worden. Dass der erste Teil mit seiner Schilderung der Heuschreckenplage die politischen Verhältnisse nicht berücksichtigt, der zweite Teil dagegen, der die grossen Weltereignisse der Zukunft ins Auge fasst, sich mit den Beziehungen Israels zu den Völkern beschäftigt, kann keine verschiedene Situation des Autors beweisen. Ebenso ist es natürlich, dass der Autor, wo er das eschatologische Gemälde der Zukunft entwirft, sich an die im Glauben der Israeliten gegebenen Elemente hält, also weniger original erscheint, als wo er die eben erlebte

Heuschreckenplage schildert, dass dort die graue Theorie, hier das mannigfaltige Leben sich kundgiebt. Übrigens sind die Unterschiede von ROTHSTEIN übertrieben: in beiden Teilen steht der יוֹם יְהוָה dem Autor vor Augen, von einer wirklich anderen Situation oder staatlichen Einrichtung lässt der erste Teil nichts erkennen, auch er redet nirgends von einem König und er bleibt unverständlich und unvollständig, wenn er nicht als Folie zu dem zweiten Teile gefasst werden kann, der von einer noch viel herrlicheren Rettung Jerusalems handelt.

Ist das Buch einheitlich, gehört also der zweite von ROTHSTEIN in die nachexilische Zeit verlegte Teil zum Ganzen, so wird sich seine Abfassungszeit leicht bestimmen lassen. Es ist nämlich schwerlich ein anderes Ereignis in der Geschichte Israels zu finden, das den Aussagen von 4 2f. 17 gerecht wird, als die Eroberung und Zerstörung Jerusalems vom Jahre 586. Damals haben die Heiden das Volk Jahwes unter die Nationen zerstreut und sein Land zerstückt, damals haben die Fremden das heilige Jerusalem betreten. Ungenügend ist für solche Aussagen die Berufung auf die Nachricht von der Plünderung Jerusalems durch Philister und Araber II Chr 21 16 f. Ohnehin weist noch so vieles mit aller Deutlichkeit auf die nachexilische Zeit. Juda und Jerusalem bilden das ganze Israel; von Nordisrael ist nirgends die Rede; ja der Name Israel ist bereits auf Juda übertragen, so sehr ist der Gedanke an das einstige Israel schon entschwunden, s. 2 27 4 2 16. Nur von einem einzigen Heiligtum ist die Rede, von dem Tempel in Jerusalem, in dem sich das ganze Volk auf das durch die Posaunen gegebene Signal versammelt 1 14 2 1 16. Das sind die Verhältnisse der nachexilischen Gemeinde, die in Jerusalem und der nächsten Umgebung wohnt; der Tempel ist wieder gebaut, die Stadt mit Mauern versehen (2 9) und der Kultus eingerichtet. Damit kommen wir schon an das Ende des 5. Jahrhunderts, in die Zeit nach dem Mauerbau und der Einführung des Gesetzes in Jerusalem durch Nehemia und Esra; denn der Kultus ist für Joel die hauptsächlichste Angelegenheit des Gemeinwesens, die Heuschreckenplage ist deshalb vor allem so schrecklich, weil sie die Mittel zum Kultus und damit die Verbindung mit Jahwe, welche der Kultus mit dem täglichen Opfer, Thamid = מִנְחָה וָנֶסֶךְ, aufrecht erhält, zerstört 1 9 13 16 2 14. Das ist eine Wertung des Kultus, die in der nachexilischen Gemeinde erst nach Esra-Nehemia (für die Zeiten vorher vgl. Jes 56 10–12 Mal 1 6–14) durchdrang, aber von da an, solange der Tempel bestand, lebendig blieb, vgl. z. B. Dan 8 11. Wie weit noch über das Ende des fünften Jahrhunderts hinabzugehen ist, lässt sich schwerer bestimmen; feste historische Ereignisse werden nicht erwähnt: Die Phönizier und Philister sind auch noch von Deuterosacharja mit dem Gerichte bedroht Sach 9 2–7, das zur Zeit Maleachis verwüstete (Mal 1 3), aber später wieder erstarkte Edom (Idumäa) ist noch im zweiten Jahrhundert der Gegenstand des Hasses Israels (s. zu Jes 34), und Ägypten wird auch in der wohl aus dem 4. Jahrh. stammenden Weissagung Jes 19 1–15 mit Verödung bedroht. Vielleicht ist aus dem Umstand, dass in Jo 4 19 Ägypten noch bedroht wird, während später eine freundlichere Stimmung gegen Ägypten Platz griff (vgl. Jes 19 16–25), zu schliessen, dass Joel noch vor der Eroberung Ägyptens durch Artaxerxes III. Ochus im Jahre 343 v. Chr. und vor der Unterwerfung durch Alexander den Grossen lebte, nämlich vor der Zeit, in der auch die alte ägyptische Macht zusammenbrach, wie die anderen Israel feindlichen Reiche Assyrien und Babylonien schon lange vorher, und endlich die gerechte Vergeltung

erfuhr für die Grausamkeit, womit sie am Anfang der israelitischen Geschichte die Israeliten bedrückte, vgl. zu 4 19. Damit stimmt gut auch die Erwähnung der Jonier = Griechen (בְּנֵי הַיְּוָנִים 4 6), die erst in jüngeren Schriften auftauchen. Auch die ganze Art und Gedankenwelt des Buches spricht für seine Entstehung um oder nach 400 v. Chr. Von der Beurteilung des Kultus, die ganz anders lautet als bei Amos, Hosea, Jesaja und Jeremia, ist bereits gesprochen. Ferner ist schon daran erinnert (s. Einl. I), wie Joel auch darin von diesen Propheten verschieden ist, dass er seinen Mitbürgern keine Rüge zu erteilen, keine sittlichen Schäden, keine Mängel an ihrer Gottesverehrung zu strafen hat. Wohl ruft er seine Zeitgenossen zur Busse, auch weiss er von den alten Propheten, dass dieselbe nicht mit dem Zerreissen der Kleider abgemacht ist, sondern das Zerreissen der Herzen dazu gehört (2 13); aber schliesslich läuft nach ihm doch die Busse auf nichts anderes hinaus als Fasten, Weinen und Klagen (2 12). Und dann gehören alle die Züge seines eschatologischen Gemäldes (Cap. 3f.) wie Geistesausgiessung, Rettung in Jerusalem, Völkergericht vor Jerusalem, herrliche Fruchtbarkeit und bleibendes Wohnen Jahwes auf Zion zu den festesten Bestandteilen der Hoffnung der nachexilischen jüdischen Gemeinde (vgl. die Auslegung). Ganz mit Unrecht hat man die glatte und fliessende Sprache Joels als Zeichen seines Alters betrachten wollen; denn gerade diese Eigenschaften besitzen die Worte der alten Propheten nicht und man hat sicher um 400 und auch später ein fliessendes Hebräisch zu schreiben verstanden, in einer Zeit, wo die Chronik entstand und so manche Prophetieen, welche wir jetzt als Zusätze in den alten Prophetenschriften finden. Übrigens aber hat die gründliche Untersuchung des Sprachcharakters Joels durch HOLZINGER den Beweis erbracht, dass im Buche Joel sichere Kennzeichen des spätesten hebräischen Schrifttums nicht fehlen. Dazu sind die vielen Reminiscenzen nicht zu vergessen, die namentlich den zweiten Teil des Buches auszeichnen, aber auch im ersten nicht fehlen, und uns zeigen, dass wir das Werk eines „Gelehrten, der in der alten Litteratur bewandert ist“, vor uns haben.

Angesichts all dieser Argumente, die für eine Entstehung des Buches Jo um 400 v. Chr. sprechen, ist die von CREDNER aufgebrachte Annahme, dass Joel der älteste unter den Propheten sei, deren Worte uns schriftlich erhalten sind, und dass er ins neunte Jahrhundert und zwar in die Zeit der Minderjährigkeit des judäischen Königs Joas gehöre, fallen zu lassen; die Stellung Joels zwischen Hosea und Amos ist kein Indicium für frühe Entstehung und wenn Juda zu Joels Zeit einen König, auch nur einen minderjährigen, hatte und alle Bewohner des Landes, selbst Säuglinge und Kinder, zur Feier des Busstages im Tempel zu erscheinen hatten, so konnte der König samt den שָׂרִים nicht unerwähnt bleiben und ihre Pflicht war es, vor allem Volk zur Rettung aus der allgemeinen Kalamität beizutragen. Nicht einmal die Möglichkeit einer vorexilischen Entstehungszeit bleibt übrig, wie denn auch in der That die meisten Kritiker sich für nachexilische Herkunft ausgesprochen haben, so VATKE, MERX, STADE, KUENEN, CORNILL, DRIVER, WELLH., WILDEBOER, NOWACK u. a.

III. Charakter und Bedeutung des Buches.

Der Charakter des Buches Joel ist sehr verschieden von dem einer gewöhnlichen Prophetenschrift. Wir haben in Jo nicht die Rede eines Propheten vor uns, die er an seine Mitbürger gehalten und in der er sie zu irgend welchem Thun an-

getrieben hat, sondern die Schilderung eines Dichters, der ein wichtiges Erlebnis der Gemeinde als das Abbild eines noch weit wichtigeren Ereignisses der Zukunft auffasst und zugleich mit der Schilderung des Vergangenen die Gewissheit der Hoffnung auf die Zukunft stärken und festigen will. So ist das Buch nicht Dichtung allein, es hat noch etwas von prophetischer Art an sich; aber diese besteht nicht mehr in der Absicht einer Änderung der praktischen Lebensweise, auch nicht einmal wie bei der Trostschrift Deuterojesajas in der Absicht, den Volksgenossen den verlorenen Mut zu erwecken und sie aus der Kleingläubigkeit und Verzweiflung aufzurütteln, sondern sie besteht mehr in der Absicht zu belehren und in einer soeben gemachten Erfahrung ein Beispiel für den von der Gemeinde geteilten Glauben aufzuzeigen. Es ist nicht mehr die alte Art der Propheten, die das Volk auf eine höhere sittliche und religiöse Stufe zu heben trachteten, sondern die Art eines Lehrers, der eine anerkannte Wahrheit den Gemeindegenossen klar und anschaulich zu machen sucht. Darum beschäftigen Joel auch die Verhältnisse der Gegenwart wenig und wir hören von denselben nur soviel, als mit der Rettung aus der Heuschreckenplage in Verbindung steht, während die grossen Ereignisse der Zukunft seine Gedanken beherrschen. Immerhin hat er offenbar unter seinen Zeitgenossen eine angesehene Stellung eingenommen, denn er war unter denen, die die Berufung des Buss- und Fasttages als Mittel der Rettung von der äussersten Kalamität empfahlen und die Heuschrecken als Vorboten des jüngsten Gerichtes und Abbilder der „nördlichen" Völkerscharen deuteten (vgl. הַצְּפוֹנִי zu 2 20). Trotzdem er mehr Lehrer und Dichter ist, so fühlt er sich dennoch als Prophet, weil er weiss (aus Kenntnis des Gesetzes und der Propheten), dass er Jahwes Wort verkündet. Die Unsicherheit dieser Stellung verrät sich wohl auch in der unpräzisen Art seiner Darlegung, da er bald ganz im Namen Jahwes spricht, dann aber daneben doch wieder Jahwe in der dritten Person einführt, vgl. zu 1 6 u. öfters.

Der eigentümliche Charakter verleiht dem Buche gerade seine grosse Bedeutung für die Geschichte der israelitischen Religion. Wir sehen, wie aus den Propheten nach und nach Lehrer der Eschatologie und Dichter eschatologischer Schilderungen geworden sind, und weil wir im Buche Jo nicht die originale Schöpfung eines prophetischen Genies, sondern die Zusammenfassung des Glaubens der israelitischen Gemeinde vor uns haben, so erfahren wir, welche Gedanken damals im Vordergrunde standen und die Gemüter beschäftigten. Die Gemeinde stellt sich dar als fest gegründet: von Götzendienst und Verehrung fremder Götter ist nichts zu spüren, das Gesetz ist anerkannt und die Hauptsorge dreht sich um den Kultus, die Gemeinde erwartet den Anbruch der herrlichen Zukunft in unmittelbarer Nähe und die Gedanken an diese messianische Heilszeit schweben allen vor der Seele. Die Bedeutung des Buches für die Gestalt und den Inhalt, welche die eschatologische Hoffnung im Glauben der Gemeinde damals besass, wird noch dadurch erhöht, dass es nicht nur eine Seite des Gemäldes darstellt, sondern alle Hauptzüge der eschatologischen Erwartung in einem instruktiven Kompendium zusammenfasst. So ist das Buch Joel ein wichtiges Dokument für den Glauben der jüdischen Gemeinde nach deren Konsolidierung durch Nehemia-Esra; es zeigt uns, was die religiöse Gedankenwelt nach der Einführung des Gesetzes bewegte, wie in derselben die Sorge für den Kultus innig mit der Richtung auf die Eschatologie verbunden war. Zugleich

erkennen wir, wie in der Gemeinde, deren Gedanken an der Zukunft hangen, der Boden für die spätere apokalyptische Litteratur sich bereitet.

IV. Litteratur.

Kommentare: K. A. Credner Der Prophet Joel übersetzt und erklärt 1831; Aug. Wünsche Die Weissagung des Proph. Joel übersetzt und erklärt 1872; J. A. Karle Joel ben Pethuel propheta 1877; A. Merx Die Prophetie des Joel und ihre Ausleger 1879; A. Scholz Commentar zum Buche des Propheten Joel 1885; G. Preuss Die Profetie Joels unter besonderer Rücksicht der Zeitfrage 1889; S. R. Driver The Books of Joel and Amos (The Cambridge Bible) 1898.

Monographieen und Abhandlungen: E. W. Hengstenberg Christologie des AT III, 137—193; Hilgenfeld ZwTh 1866, 398—448: Das Judentum im persischen Zeitalter; Ed. Montet Étude litéraire et critique sur le livre du proph. Joël 1877 und De recentt. disputt. de Joelis aetate 1880; Matthes ThT 1885, 34—66 129—160; 1887, 357—381; Holzinger ZATW 1889, 89—131: Sprachcharakter und Abfassungszeit des Buches Joel; Cheyne's Encycl. Biblica Art. Joel.

Erklärung.

Die Überschrift 1 1: *Das Wort Jahwes, welches an Joel, den Sohn Petuels, erging,* nennt nur den Empfänger des göttlichen Wortes, ohne anzugeben, wem dasselbe galt und wann dasselbe an den Propheten erging. Die Formel דְּבַר י׳ אֲשֶׁר הָיָה אֶל־ findet sich ebenso Hos 1 1 Mch 1 1 Zph 1 1 und auch sonst wird diese einfache Verbindung gerne gebraucht vgl. z. B. I Sam 15 10 II Sam 7 4 Jer 1 2 4 11. An der Ursprünglichkeit der Überschrift zu zweifeln hat man hier keinen Grund; die Namen des Propheten und seines Vaters werden doch kaum erfunden sein. S. über dieselben Einl. I.

Erster Teil

1 2—2 17:

Beschreibung der durch eine Heuschreckenplage verursachten Not und Aufforderung zur Abhaltung eines allgemeinen Buss- und Fasttages.

Die Einleitung 1 2 3 führt sofort in mediam rem, ja versetzt in die Situation, in der das beispiellose und immer denkwürdige Ereignis, von welchem der Prophet reden will, bereits seinen Höhepunkt erreicht hat: niemand im Lande hat schon früher einmal erlebt, was er jetzt durchmachen musste, noch davon gehört, dass dergleichen in den Tagen der Väter geschehen sei; darum soll man noch in den fernsten Zeiten von dieser Begebenheit erzählen.

2 Joel beginnt mit der auch sonst als Anfang beliebten Aufforderung zum Hören, vgl. Am 3 1 Hos 5 1. Nach dem vorliegenden Texte werden dabei הַזְּקֵנִים und *alle Bewohner des Landes* angeredet. Mit dem *Land* ist Juda gemeint, um das allein es sich bei Jo überall handelt vgl. 1 14 2 1 3 5 4 1 6 18 19 20; dagegen fragt es sich, ob הַזְּקֵנִים hier *die Greise*, oder *die Gemeindeältesten* bedeute. Dass die זְקֵנִים 2 16 3 1, wo sie Kindern und Jünglingen gegenüberstehen, sicher Greise sind, ist kein Beweis, dass sie es auch hier v. 2 und v. 14 sein müssen; denn hier, wo sie allen Landesbewohnern gegenüberstehen, ist es viel natürlicher, sie als die Ältesten, die Vorsteher, zu fassen, vgl. das schon von Merx verglichene *senatus populusque Romanus*. Zudem liegt auch im Inhalt der Frage, die nachher an die זְקֵנִים, aber wohl zu merken, nicht an sie allein, gestellt wird, durchaus keine Nötigung, in ihnen Greise zu sehen; denn

wenn es Jo wirklich auf lange Erfahrung der Angeredeten ankäme, hätte er nicht noch an die Gesamtheit appellieren dürfen. Überhaupt ist es ihm aber nicht um eine eigentliche Anfrage, damit er Auskunft erhalte, sondern um eine rhetorische Wendung zu thun, damit er sich Gehör und Aufmerksamkeit verschaffe. Belässt man also הַזְּקֵנִים im Texte, so kann trotz 2 16 3 1 hier nicht mit WELLH., SEESEMANN (Die Ältesten im AT 1895 43f.) u. a. *Greise* übersetzt werden; aber höchst wahrscheinlich ist das Wort nicht ursprünglich, sondern nach dem Vorgang von v. 14, wo man זְקֵנִים wegen der Ähnlichkeit der Stellen aus 2 16 herübergenommen hat (s. zu v. 14), erst nachträglich auch hier eingedrungen. Für diese Annahme spricht ferner, dass כֹּל יֹשְׁבֵי הָאָרֶץ in 2 1 ohne זְקֵנִים steht und dass sonst überall die זְקֵנִים fehlen, trotzdem sie, falls sie hier als die Gemeindevorsteher genannt wären, auch später erwähnt zu werden verdienten. Nach Jo sind eben offenbar die Priester die Leiter der Gemeinde; ob aus diesem richtigen Gefühl oder blos aus einer Reminiscenz an Hos 5 1 die von DE ROSSI verzeichnete Lesart הַכֹּהֲנִים für זְקֵנִים stammt, ist nicht auszumachen. Endlich sei aber noch hervorgehoben, dass es nicht metrische Gründe sind, welche mich zur Ausstossung von הַזְּקֵנִים bewegen. Die beiden Vershälften resp. Verszeilen werden allerdings dadurch einander völlig gleich und SIEVERS behält in diesem Falle Recht, wenn er die Cäsur in v. 2ª hinter וְהַאֲזִינוּ setzt, gegen GUNKEL, der sie vor dieses Wort verlegt (vgl. bei SIEVERS, Metrische Studien I 470f. 581); aber bei Jo darf man nicht mit einem genauen, überall gleichmässig durchgeführten Metrum rechnen, seine Zeilen sind von verschiedener Länge und gruppieren sich auch nicht in regelmässige Strophen. זֹאת, *dies,* in v. 2ª geht auf die folgende Frage, v. 2ᵇ, die sollen die Angeredeten vernehmen. Die Antwort ist selbstverständlich und braucht nicht gegeben zu werden: „Solches ist niemals geschehen". זֹאת, das v. 2ᵇ im Sinne von כָּזֹאת = *dergleichen* steht, wird durch das Suff. in עָלֶיהָ v. 3 weitergeführt und endlich durch v. 4 ff. erklärt. Bei disjunktiven Fragen steht in der Regel nur הֲ—אִם, nicht wie hier und 4 4 הֲ—וְאִם, doch vgl. Hi 21 4 und s. GES.-KAUTZSCH[27] § 150g. *Väter*, אֲבוֹת, sind die Vorfahren, wie Hos 9 10. **3** עָלֶיהָ steht mit Nachdruck voran, um anzudeuten, dass dies vor andern Dingen in der Erinnerung fortzuleben verdient, und die Konstruktion des סַפֵּר mit עַל statt mit dem gewöhnlichen direkten Objekt weist darauf hin, dass es sich nicht nur um die Weitererzählung der nackten Thatsache, sondern auch um die Folgerungen und Nutzanwendungen handelt, die sich aus dem Vorfall ergeben.

4 Die Thatsache, die „die eigentliche Grundlage der ganzen Weissagung" bildet (CREDNER), ist die totale Verwüstung des ganzen Pflanzenwuchses durch Heuschreckenschwärme, die nach einander im Laufe nicht nur eines Jahres (s. 2 25) ins Land eingefallen sind. Dieser allgemeine Sinn von v. 4 ist klar, auch das ist ersichtlich, dass die vier verschiedenen Heuschreckennamen keinen anderen als den rhetorischen Zweck haben, die Aufeinanderfolge mehrerer Heuschreckenschwärme zu schildern und die von diesen angerichtete Zerstörung und Verwüstung als eine vollständige hinzustellen: was der erste Schwarm noch verschont hat, ist vom zweiten vernichtet worden und so fort, bis alles kahl und leer war. Weniger bestimmt lassen sich

die einzelnen Namen erklären; allerdings ist zwar sicher, dass damit nicht die Entwicklungsstadien, welche die Heuschrecke durchmacht, bezeichnet werden sollen. Dies weist besonders gründlich DRIVER in seinem Commentar zu Joel (1 4 und S. 82—91: Excursus on Locusts) nach; seine wichtigsten Argumente sind: 1. der gewöhnliche Beobachter unterscheidet bei der Heuschrecke, wenn er die Farben aus dem Spiele lässt, nur drei Stadien; 2. der gewöhnlichste Name für Heuschrecke, אַרְבֶּה, müsste bei der Annahme, dass es sich um die Stadien der Heuschrecke handle, das noch unreife Insekt bezeichnen; 3. die Reihenfolge der vier Namen ist 2 25 eine andere, und 4. da die Heuschrecken auch während ihrer Entwicklung, sobald sie den Eiern entschlüpft sind, sich immer vorwärts bewegen, könnte nicht gesagt werden, dass sie im folgenden Stadium das aufzehren, was sie im früheren Stadium verschont haben; durch die Vorwärtsbewegung sind sie ja ganz anderswohin geraten. Es bleibt nichts anderes übrig: die vier Namen kommen hier nur als Synonyma für Heuschrecke in Betracht, mögen sie auch ihrem Ursprung nach die Bezeichnungen besonderer Heuschreckenarten und der eine unter ihnen (s. u. zu יֶלֶק) vielleicht die Bezeichnung der noch nicht ganz ausgewachsenen Heuschrecke sein: גָּזָם ist ausser hier und 2 25 nur noch Am 4 9 und zwar als ein den Feigen- und Ölbäumen schädliches Insekt erwähnt; vielleicht dachte man bei seinem Namen an Ableitung von גָּזַם, dessen Bedeutung *abschneiden* man etwa auf kahlfressen der Bäume bezog. אַרְבֶּה, das gewöhnliche Wort für Heuschrecke, entspricht assyr. *aribu*; die Ableitung von רָבָה *viel sein*, *wimmeln* ist daher sehr unwahrscheinlich. יֶלֶק, ausser in Jo (1 4 2 25) noch Am 7 1 (korrig. Text, s. dort) Na 3 15 16 Jer 51 14 27 und Ps 105 34 genannt, ist, wenn HIERONYMUS zu Na 3 15 f. richtig *attelabus* erklärt und LXX Jo 1 4 mit βροῦχος richtig übersetzt, die Heuschrecke im letzten Stadium vor dem Abstreifen der Flügelscheiden, wo sie also noch nicht völlig ausgewachsen ist und noch mehr hüpft als fliegt. Ob das Wort mit לָקַק *lecken* (*verschlingen?*) zusammenhängt, ist sehr die Frage. חָסִיל, noch I Reg 8 37 (= II Chr 6 28) Ps 78 46 Jes 33 4 erwähnt und zwar überall in Verbindung oder in Parallele mit einem anderen Heuschreckennamen, wird mit dem Verb חָסַל zusammenhangen, das Dtn 28 38 von der Thätigkeit der Heuschrecken gebraucht ist = *vertilgen*, und demnach eigentlich *Vertilger* bedeuten. Vgl. die Lexx., sowie die Encycl. Biblica Art. Locusts und GUTHE KBW; ferner s. noch zu 2 20.

5—12 Die allgemeine Klage über die schreckliche Kalamität. Das ganze Land traf die Not und alle Klassen der Bevölkerung hatten Grund zu klagen über das Unglück. Der Prophet fordert selber in lebendiger Vergegenwärtigung der durch die Verwüstung der Vegetation herbeigeführten Lage zu dieser gerechten Klage auf.

5—7 Zuerst haben allen Grund zu klagen die Weinliebhaber, denen durch die Verwüstung des Weinstockes ihr geschätztes Genussmittel entzogen ist. 5 הָקִיצוּ, *wacht auf*, scil. aus dem Taumel der Trunkenheit vgl. Gen 9 24 Pro 23 35. Weder ein Tadel, noch ein Lob ist hier über den Weintrinker ausgesprochen, in dem Worte שִׁכּוֹר liegt für den Hebräer noch kein Vorwurf (vgl. auch Joh 2 10); dass aber das Laster der Trunkenheit gebilligt worden wäre, ist durchaus unrichtig, vgl. nur Jes 5 22 28 7 f. Prv 23 29-35.

Hier tritt in treffenden Gegensatz zu der Fröhlichkeit der Weintrinker ihr Klagen und Jammern; jetzt müssen sie nüchtern sein und hat ihre Freude ein Ende. שִׁכּוֹרִים steht gegen die Regel ohne Artikel in der Anrede, vgl. auch Hos 13 14 etc. und Ges.-Kautzsch[27] § 126e. עָסִיס ist offenbar ein *Süsswein*, entweder in dem Stadium unmittelbar nach der Kelterung = οἶνος νέος LXX Jes 49 26 oder durch irgend eine Weise der Zubereitung süss erhalten = γλυκὺς οἶνος, vgl. LXX γλυκασμός Jo 4 18 (vgl. Driver zu Am 9 13). נִכְרַת מִפִּיכֶם, *er ist eurem Munde entzogen*, vgl. das fast gleichbedeutende נִמְנַע v. 13. Man darf daraus nicht schliessen, dass die Verwüstung unmittelbar vor der Weinlese begonnen habe; der Wein kommt nicht in den Mund der Trinker, wenn der Weinstock schon im Frühling beim ersten Triebe zerstört wird, s. v. 12. Wie die Zerstörung der Erntehoffnung sich vollzog, schildern **6f.**: Eine feindliche Armee ist ins Land gefallen, ihre Zahl ist unermesslich und ihre Ausrüstung vortrefflich, Weinstock und Feigenbaum haben sie kahl zurückgelassen. Es sind die Heuschrecken gemeint, sie heissen ein גּוֹי *Volk*, ein *Heidenvolk*, wie Prv 30 25f. die Ameisen und die Klippdachse ein עָם, vgl. auch 2 2 und bei Homer Il. II 87 469 die ἔθνεα μελισσάων oder μυιάων. Was die Zahllosigkeit ihrer Menge betrifft, so vgl. Jer 46 23 und die Berechnungen moderner Reisender bei Driver (zur Stelle). עַל־אַרְצִי *in mein Land sind sie eingefallen*, so spricht der Prophet, aber nicht im eigenen Namen, so dass es etwa so viel hiesse wie „in mein Vaterland", da diese Auskunft zu v. 7 (mein Weinstock und mein Feigenbaum) nicht Stich hält, auch nicht im Namen der Gemeinde (v. 19 steht die Sache anders, s. dort), sondern im Namen Jahwes; denn des Propheten Wort ist דְּבַר יְהוָה v. 1. Mit Recht weist aber Merx auf den unpräcisen Charakter in unserm Buche hin, in dem materiell Jahwe redet und trotzdem Jahwe öfters in der dritten Person auch in der Rede erscheint, ja selbst als andrer Sprecher eingeführt wird z. B. 2 12. Zu אֱלֹהָי v. 13 s. die Erklärung. Für die zerstörende Kraft der Zähne der Heuschrecken beweist der gewaltige Schaden, den sie anrichten; die Vergleichung mit Löwenzähnen ist darum nicht verwunderlich. מְתַלְּעוֹת, LXX μύλαι = *Backzähne*, steht immer parallel mit שִׁנַּיִם s. Prv 30 14 Hi 29 17 Ps 58 7 (hier transponiert מַלְתְּעוֹת). Vielleicht ist mit Sievers nach LXX bezw. Symmachus וּמְתַלְּעוֹתָיו כְּלָבִיא, *und seine Backzähne sind wie die eines Leuen*, zu lesen. **7** Zu dem Suffix in גַּפְנִי und תְּאֵנָתִי vgl. zu אַרְצִי v. 6. שָׂם לְשַׁמָּה ist stärker als blosses הֵשַׁם, vgl. dazu und überhaupt zu v. 7ª Hos 2 14. לִקְצָפָה ist unsicher; wahrscheinlich bedeutet es *Zerknickung*, vgl. LXX εἰς συγκλασμόν und s. קֶצֶף Hos 10 7. Trotz dem Singularsuffix und trotzdem שָׂרִיגִים sonst nur von den *Ranken des Weinstocks* vorkommt (Gen 40 10 12), wird man das *Abschälen* und *Niederlegen* (*Hinwerfen*), sowie das *Weisswerden der Zweige* auf Weinstock und Feigenbaum zugleich beziehen müssen. Liest man mit Wellh. und Nowack חָשְׂפָה חָשֹׂף וְהִשְׁלִיךְ, so ist der Suffixlosigkeit von וְהִשְׁלִיךְ abgeholfen und der Gedanke noch besser ausgedrückt, dass die Heuschrecken Weinstock und Feigenbaum kahl abschälen und hinwerfen, nämlich die unessbaren Fragmente von Rinde und Holz, sowie auch kleinere Zweige und junge Äste. Zu הִלְבִּינוּ = *weiss werden* vgl. Ges.-Kautzsch[27] § 53 d. Verwüstungen durch Heuschrecken,

wie die hier beschriebene, schildern ähnlich Beobachter aus alter Zeit (z. B. TACITUS Annal. 15 5) und neuere Reisende.

8—12 Die Klage des Landes d. h. der ganzen Bevölkerung, weil infolge der Verwüstung Speis- und Trankopfer nicht mehr dargebracht werden können. 8 אֱלִי ist Impera. fem. von אָלָה, *wehklagen*, zu der Form vgl. GES.-KAUTZSCH 27 § 63l. Das Verb kommt nur hier vor im AT und ist ein entschiedener Aramaismus = אֲלָא, dem aram. Äquivalent für hebr. הֵילִיל (vgl. KAUTZSCH Die Aramaismen im AT I 21), daher ein Zeichen der späten Herkunft des Buches Jo. Die Variante אִבְלִי, *traure*, in einem Codex (nach DE ROSSI) verrät offenbar ein Gefühl von dem Unhebräischen des Verbums אֱלִי. Es kann nur das Land angeredet sein; aber man vermisst doch ungern seine ausdrückliche Nennung. Vielleicht ist אַרְצִי, *mein Land*, hinter אֱלִי ausgefallen; eine Spur davon könnte in der Übersetzung der LXX θρήνησον πρός μέ stecken, wenn πρός μέ auf ein zu אלי verwischtes אַרְצִי zurückzuführen wäre. An dem Begriff בְּתוּלָה, *Jungfrau*, ist nicht herumzudeuten, dass daraus *eine junge Frau* wird. Sobald eine Jungfrau verlobt ist, gehört sie nach dem israelitischen Rechte (vgl. die Gesetzesbestimmung Dtn 22 23-27 mit Dtn 22 22 einer- und mit Dtn 22 28f. andrerseits) dem Verlobten, der darum ihr בַּעַל schon vor der Hochzeit ist und im Falle, dass sie sich jung verlobte, בַּעַל נְעוּרֶיהָ genannt werden kann; vgl. das ähnliche אַלּוּף נְעוּרִים Jer 3 4 Prv 2 17. Dass aber das AT von der bräutlichen Liebe nichts wisse und darum der Schmerz einer jugendlichen Braut um den verlorenen Bräutigam als Ausdruck des höchsten Schmerzes kaum begreiflich sei (so auch NOWACK), ist doch schon angesichts Cnt 8 1 unrichtig. Also klagen soll das Land, wie eine junge Braut klagt über den Tod ihres geliebten Bräutigams. Das tertium comparationis ist die Klage über enttäuschte Hoffnungen: wie der Braut das erhoffte Glück entschwunden ist, so sind die Erwartungen des Landes auf einen reichen Ertrag zu Schanden geworden. Zum Anlegen des שַׂק als Trauerzeichen vgl. Am 8 10. עַל בַּעַל נ׳ ist besser nicht mit חֲגֻרַת־שַׂק, sondern mit einem virtuell in כְּ von כִּבְתוּלָה steckenden Infin. אֱלוֹת zu verbinden: *klage wie eine Jungfrau klagt um den Verlobten ihrer Jugend.* Als ein Landesunglück ist der Ausfall der gesamten Ernte zu beklagen, besonders weil **9** nun das Material zu *Speis- und Trankopfer* fehlt; da diese nämlich eine regelmässige und notwendige Begleitung des Thamid d. h. des täglichen Morgen- und Abendbrandopfers sind (Ex 29 38-42 Num 28 4-8), kann auch dies nicht in Ordnung dargebracht werden und ist darum der ganze Kultus in Frage gestellt. Man sieht, wie diese Wertung des Opfers, über das die Propheten vor dem Exil ganz anders urteilen Am 5 21ff. Hos 6 6 8 13 Jes 1 10-17 Jer 7, uns in die durch den PC geordnete nachexilische Gemeinde führt, für die der Kultus im Tempel zu Jerusalem die wichtigste Angelegenheit ist; man sieht aber auch, dass Joel nicht in die Reihe der vorexilischen Propheten gehört. מִנְחָה hat hier neben נֶסֶךְ, *Trankopfer*, sicher nicht mehr den alten Sinn von Gabe und Opfer überhaupt, sondern ist term. techn. für *Speisopfer*. Zur Mincha war Getreide, zum Nesek Wein und Öl erforderlich, vgl. v. 10 und s. Lev 2. בֵּית יְהוָה ist der Tempel in Jerusalem: dass auch anderswo Opfer Jahwe dargebracht werden könnten,

ist keine Frage mehr; die Zeiten vor dem Exil, in denen man im ganzen Lande opfern durfte, gehören einer weit zurückliegenden Periode an. Für מְשָׁרְתֵי יַהְוָה ist durch LXX מְשָׁרְתֵי מִזְבֵּחַ bezeugt und hier herzustellen (Merx, Holzinger, Nowack), vgl. auch v. 13; hier passt es besonders gut, da von dem Dienst am Altar beim Darbringen der Opfer die Rede ist. Das Verb שֵׁרֵת kommt schon in älterer Zeit vor von den Dienstleistungen eines Untergebenen gegen seinen Vorgesetzten vgl. Gen 39 4 40 4, später von Dtn und Hes an ist es besonders gerne vom Bedienen im kultischen Sinne, von dem Verrichten der priesterlichen Funktionen gebraucht, wie hier. Es hat also eine engere und speziellere Bedeutung als עָבַד und bezeichnet das Administrieren beim Kultus (vgl. Holzinger ZATW 1889, 101—104). Für welch ein Unglück man in der spätjüdischen Zeit das Aufhören des Thamid ansah, lernt man auch aus Dan 8 11 11 31 12 11 und Josephus bell. jud. VI 2 1. **10** Der Grund der Einstellung des Opfers ist eben die Verwüstung des Feldes. Die Paronomasieen zwischen שֻׁדַּד und שָׂדֶה, אָבְלָה und אֲדָמָה, הוֹבִישׁ und תִּירוֹשׁ sind nicht zu verkennen. שָׂדֶה bedeutet das freie Feld im Gegensatz zu der Stadt, אֲדָמָה den zum Ackerbau verwendeten kultivierten Teil desselben. Das Land ist personifiziert, *es trauert* vgl. Am 1 2, wie es jauchzt und jubelt, wenn es voll Früchte steht Ps 65 12–14. Unter der Verwüstung haben vor allem gelitten die drei Hauptprodukte des Landes *Korn*, *Most* und *Öl*, die gerade auch zum Opfer nötig waren; vgl. über diese Produkte zu Hos 2 10. הוֹבִישׁ wird hier, wie im folgenden überall, nicht von יָבֵשׁ, sondern als metaplastisches Hiph. von בּוֹשׁ, *sich schämen*, abzuleiten sein, also *Beschämung erleiden* bedeuten, was bei Personen den Sinn von *bestürzt dastehen*, bei Dingen den von *fehlschlagen*, *missraten*, hat. Also lautet v. 10b: *Denn das Korn ist verwüstet, der Most missraten, das Öl verwelkt.* **11f.** ist nicht ein neuer Absatz mit neuer Aufforderung zur Klage, sondern besser Fortsetzung der Schilderung der traurigen Lage; man fasse also הֹבִישׁוּ und הֵילִילוּ als Perf., nicht als Impera. Die Lieferanten des auch für den Kultus notwendigen Korns, Weins und Öls sind bestürzt, weil die Gewächse, aus denen sie diese Produkte ziehen, vernichtet sind. Für כֹּרְמִים, *Winzer*, genauer *Wein- und Olivengartenpflanzer*, hat man nicht mit Nowack קֹצְרִים, *Schnitter*, zu lesen. Vor עַל־חִטָּה ist eine Pause zu machen und von da bis zu Ende von v. 11 wird die Bestürzung der אִכָּרִים, *Ackersleute*, begründet, s. die ähnliche Konstruktion von v. 5b. Den Grund der Klage der כֹּרְמִים bringt in andrer Konstruktion (statt עַל־הַגֶּפֶן כִּי הוֹבִישָׁה וגו׳) erst **12.** In der Aufzählung der Bäume vermisst man den Ölbaum, dafür werden neben dem v. 7 schon erwähnten Feigenbaum noch רִמּוֹן, *Granatapfelbaum*, תָּמָר, *Palme*, und תַּפּוּחַ, *Apfelbaum*, aufgeführt, von denen der letztere nur in späteren Büchern des AT erscheint (ausser hier noch Prv 25 11 und Cnt 2 3 5 7 9 8 5). גַּם steht hier nicht steigernd = *sogar*, sondern als Ersatz für das gewöhnliche וְ = *auch*, *dazu*. כָּל־עֲצֵי הַשָּׂדֶה, das, weil es ohne וְ steht, nicht „alle übrigen Bäume des Feldes" übersetzt werden darf, greift über die vorhergehende Aufzählung hinaus und scheint daher aus v. 20 eingedrungen zu sein. כִּי, zusammenfassend und weiterführend, entspricht unserem *ja* oder *mit einem Wort* und leitet das abschliessende Sätzchen ein,

das die Summe zieht aus der vorangehenden Darlegung: Allgemeine Freudlosigkeit ist die Folge der Landesverwüstung. הוֹבִישׁ mit folg. מִן ist prägnante Konstruktion: ***beschämt ist die Freude*** (hier personificiert gedacht) und gewichen ***weg von den Menschen,*** zu Schanden geworden meidet sie die Menschen. Wo die Ernte fehlt, ist es mit der Freude aus (vgl. Jes 9 2 16 10) und was die Trauer für Joel so bitter macht, kein rechter Kultus mehr möglich, s. auch v. 16.

13—20 Die Aufforderung zur Abhaltung eines allgemeinen Fast- und Bettages, um Jahwe um Erbarmen anzuflehen. Die genaueste und beste Parallele zum Verständnis der Veranstaltung eines solchen Busstages bietet Jon 3 5–9. Wie dort von dem ninivitischen Könige wird der Busstag auch hier von der Obrigkeit d. h. von den Priestern angeordnet. Das ist überhaupt die Regel bei ausserordentlichen öffentlichen Busstagen vgl. I Reg 21 9 12 Jer 36 9. Dass das Fasten an solch einem Busstage nicht fehlen durfte, versteht sich von selbst, auch am grossen Versöhnungstag ist es officiell (Lev 16 29), darum er ja auch Act 27 9 ἡ νηστεία heisst. Das Fasten, ursprünglich eine Vorbereitung auf den sacramentalen Genuss von heiligem Fleisch, ist mit der Zeit als wirksames Mittel zur Unterstützung des Gebetes, besonders wenn Gottes Milde und Erbarmen angefleht wird, üblich geworden, vgl. z. B. Neh 9 1 Dan 9 3, ferner s. 2 13f. und zu Jes 1 13.

13 Die Priester als die Leiter des Volkes und die durch die Einstellung des Kultus zunächst Betroffenen haben an der Spitze des ganzen Volkes um Erbarmen zu flehen. חִגְרוּ, *legt an,* steht hier absolut, das nach dem Zusammenhang selbstverständliche Objekt ist שַׂק vgl. v. 8 und Jes 32 11; denn es handelt sich um Trauer und Klage. מְשָׁרְתֵי מִזְבֵּחַ vgl. zu v. 9. Auch während der Nacht sollen sie im Trauergewande bleiben zum Zeichen ernstlichster Busse, vgl. I Reg 21 27. Statt מ׳ אֱלֹהָי ist mit MERX nach LXX מ׳ אֱלֹהִים zu lesen; der Gegensatz zwischen אֱלֹהָי und אֱלֹהֵיכֶם ist hier in jeder Hinsicht falsch, ob der Prophet nun im eigenen Namen oder in dem der Gemeinde reden sollte, und erst recht unmöglich, wenn er hier wie sonst im Namen Gottes spricht, vgl. zu אַרְצִי v. 6. אֱלֹהָי ist unrichtige Lesung der Abkürzung אלהי׳ oder אלה׳. Zu נִמְנַע vgl. das gleichbedeutende נִכְרַת v. 5 und zum ganzen v. 13ᵇ die Aussage v. 9ᵃ. **14** קַדְּשׁוּ צוֹם, ***heiliget ein Fasten,*** ist soviel wie ***veranstaltet ein heiliges Fasten,*** vgl. das ähnliche קַדֵּשׁ מִלְחָמָה = die zum Anfang des Krieges nötigen kultischen Ceremonien vornehmen. Beim Fasten bedurfte es aber schwerlich noch besondrer ceremonieller Weihen, um es zu beginnen, es sollte ja gerade dem Gebete die rechte Weihe und Kraft verleihen, vgl. die Vorbem. zu v. 13–20; der Sinn von קִדֵּשׁ ist hier also abgeschwächt. עֲצָרָה steht hier im Sinne von מִקְרָא קֹדֶשׁ, woran auch das Verb קִרְאוּ erinnert; anders ist es gebraucht Am 5 21 und Jes 1 13 (s. dazu). זְקֵנִים ist hier auf keine Weise, weder als Anrede, noch als Objekt gefasst, zu halten; sie sind nicht die Anordner des Busstages, sondern die Priester, aber auch nicht die besonders Einberufenen, da sie in dem unvermittelt folgenden כֹּל יֹשְׁבֵי הָאָרֶץ schon inbegriffen sind. זְקֵנִים ist ein Einschub, für den man 2 16 zum Vorbild nahm, s. noch zu v. 2 und vgl. auch WELLH., NOWACK. Dagegen ist nun nicht mit WELLH. הֵאָסְפוּ, *versammelt euch,* für אִסְפוּ zu lesen. Die Priester sind die Angeredeten, sie sind es, die das Volk einberufen, und sie sprechen ganz wie 2 17, im Namen des versammelten Volkes das folgende Gebet (so auch MERX).

Am Schluss von v. 14 ist לֵאמֹר für den Sinn zu supplieren; Pesch. hat das richtig aufgefasst und zum leichteren Verständnis ܘܐܡܪܝܢ hinzugefügt.

15—20 Das Gebet, gesprochen im Namen des Volkes von den Priestern; v. 15 ist nicht ein Angstschrei des Propheten und v. 16ff. sind nicht eine neue Schilderung der Not, die der Prophet giebt. Die Priester sind die Redenden; aber allerdings der Prophet sagt ihnen, was sie beten sollen. Wir vernehmen daraus das wichtige Neue, dass die von den Heuschrecken herbeigeführte Kalamität als der unmittelbare Vorbote einer noch viel grösseren Kalamität, nämlich des grossen „Tages Jahwes“, angesehen wurde. **15** ist ganz aus Reminiscenzen zusammengesetzt: v. 15ª = Hes 30 2bβ, da das dortige הָהּ nichts anderes ist als unser אֲהָהּ *ach, wehe;* v. 15ᵇ = Jes 13 6 (s. zu der Stelle). Der *Tag,* über den v. 15ª Klage und Entsetzen ausdrückt, wird v. 15ᵇ als *Tag Jahwes* bezeichnet und als gewaltiger Gerichtstag bestimmt. Über die alte Bedeutung des Tages Jahwes s. Am 5 18, ebendort s. auch, wie Amos seine Bedeutung umprägt; für Jo ist er ein längst fester Begriff, so dass er auch in der Anrede an Jahwe nicht auffallen kann, er bezeichnet auch nicht mehr wie bei Amos den Tag, da Jahwe die Israeliten durch die Assyrer straft, sondern den Tag des Weltgerichts über Israel und die Heiden, vgl. noch 2 11 3 4. כְּשֹׁד מִשַּׁדַּי יָבוֹא, *er ist wie Gewalt, die vom Gewaltigen kommt* (vgl. Jes 13 6) ist eine sprichwörtliche Redensart, die wahrscheinlich weniger specifisch israelitisch ist als כְּמַהְפֵּכַת אֱלֹהִים, s. zu Am 4 11. Die Paronomasie von שֹׁד und שַׁדַּי leitet beide Wörter von demselben Etymon שָׁדַד ab: eine Überwältigung, wie sie dem Übergewaltigen entspricht; das kann für die Herkunft von שַׁדַּי nicht entscheiden. Es wird dem שַׁדַּי ein alter semitischer Gottesname zu Grunde liegen. Nöldeke (ZDMG 1886 735f.) und Hoffmann (Phöniz. Inschr. 53) dachten an Verwandtschaft mit שֵׁד (= Dämon), Zimmern (KAT³ 358) hält dagegen einen Zusammenhang mit assyr. *šadû,* das als Bezeichnung babylonischer Götter vorkommt, für möglich. Die Änderung von מִשַּׁדַּי in יִשְׁמְעֵאל: wie ein verheerender Überfall durch „Ismaeliten“ (so Cheyne Crit. Bibl. I 22 und Encycl. Bibl. Art. Shaddai) ist unnötig und nicht glücklich. Die Befürchtung, dass der Tag Jahwes bereits angebrochen sei oder doch unmittelbar bevorstehe, wird durch die schreckliche Not erweckt, die **16**ff. von neuem beschrieben wird. Ohne etwas dagegen thun zu können, mussten sie zusehen, wie ihnen die Nahrung entzogen wurde. Die Ernte ist verloren und so hat es ein Ende mit dem Kultus, ganz besonders mit dem Freudenjubel beim frohen Erntefest, vgl. v. 12. **17** Alle Hilfsmittel zum eigenen Unterhalt, wie zum Unterhalt des Kultus fehlen; das wird der Sinn sein, den v. 17 im allgemeinen hat. Ausserordentlich schwierig ist aber der Anfang; denn unter den vier ersten Wörtern finden sich drei ἅπαξ λεγόμενα. Gewöhnlich erklärt man עָבְשׁוּ nach einem entsprechenden arab. Verb. *ʿabisa = einschrumpfen,* פְּרֻדוֹת nach dem syr. ܦܪܕܐ, ܦܪܕܬܐ = *Korn, Saatkorn,* und schliesslich nimmt man mit Ibn Ezra und David Ḳimchi ohne eine einleuchtende Ableitung von גָּרַף, *fegen, kehren,* für מֶגְרָפָה die Bedeutung *Erdscholle* an, sodass übersetzt wird: *Eingeschrumpft sind die Saatkörner unter ihren Schollen.* Es wäre dann hier auf die regelmässig eintretende Begleiterscheinung einer gewaltigen Heuschreckenplage, nämlich

auf die Dürre, hingewiesen, wie dies auch nachher v. 19 geschieht; vgl. Am 7 1 4. Allenfalls kann dies der Sinn sein, obschon die ἅπαξ λεγόμενα Bedenken erwecken und es einem nicht recht wohl ist bei dem „Verschrumpfen der Saatkörner unter den Schollen“. Man hat darum auch schon anders sich zu helfen versucht, so will Riedel (StK 1903) übersetzen: ***Staubig geworden sind die Körner unter ihren Besen;*** מְגְרֵפָה = ***Besen*** hat allerdings mehr für sich als מֶגְרָפָה = *Scholle*, vgl. neuhebr. מַגְרֵף, מַגְרֵפָה, מַגְרוֹפִית bei Dalman Aram.-neuhebr. Wörterbuch; ob aber das „Verstaubt werden unter den Besen“ annehmbarer ist als das „Verschrumpfen unter den Schollen“, ist sehr zu bezweifeln. Sieht man sich somit genötigt, den Text für beschädigt zu halten, so ist der einzig rationelle Weg der, den Merx eingeschlagen hat, nämlich auf LXX zurückzugehen. Dort steht nun ἐσκίρτησαν δαμάλεις ἐπὶ ταῖς φάτναις αὐτῶν, was nach Merx hebräischem פָּשׁוּ פָּרוֹת...?...אֻרְוֹתֵיהֶם entspricht und zu übersetzen ist: „es stampfen die Rinder über ihren Krippen“. Die Ähnlichkeit der beiden Texte ist abgesehen von תַּחַת מ deutlich; aber eine Bemerkung über die Rinder ist hier nicht am Platze, da von ihnen v. 18 nochmals die Rede ist. Es genügt also nicht, einfach den LXX-Text aufzunehmen; der hebr. Text, den LXX vor Augen hatte, war offenbar schon verwischt und entstellt, auch war das Sätzchen wohl in einer Abschrift vergessen gewesen, dann am Rande nachgetragen und schliesslich bei neuer Abschrift an falscher Stelle in den Text geraten; vgl. noch bei v. 18. Der Rest von v. 17 ist verständlicher, nur darf man nicht mit Merx aus dem ληνοί der LXX schliessen, dass גִּתּוֹת für [מַמְ]גֻרוֹת zu setzen und nachher eine Aussage über das Missraten von Wein und Öl ausgefallen sei; denn ληνός bedeutet nicht nur *Kelter*, sondern *Trog* überhaupt vgl. Gen 30 38 41 (selbst *Backtrog*). Da zu נֶהֶרְסוּ Backtröge nicht besonders passen, wird man nicht מִשְׁאָרוֹת vermuten, sondern sich bei מְגֻרוֹת (ohne ein zweites מ, das falsche Dittographie ist) beruhigen können, zumal מְגוּרָה = *Vorratskammer, Behälter*, wenn nicht durch Hg 2 19, so doch durch das Neuhebr. sicher gestellt ist und zu dem parallelen אוֹצָרוֹת vortrefflich passt. Unter beiden darf man sich nicht grosse Scheunen und Kornspeicher vorstellen, sondern viel bescheidenere Vorratskammern und Behälter; diese stehen leer und sind zerfallen, weil das Getreide missraten ist und kein Grund, sie in Ordnung zu bringen, vorgelegen hat. 18 Die drei ersten Wörter sind mit Merx u. a. nach LXX zu verbessern, da die Aussage „wie seufzt das Vieh?“ den Tieren ein sonderbares Prädikat beilegte und auch unklar bliebe, was unter בְּהֵמָה zu verstehen wäre, ob a l l e Tiere oder blos die Rinder, Schafe und Ziegen gemeint seien. LXX bietet: τί ἀποθήσομεν ἑαυτοῖς (lies: ἐν αὐτοῖς); also las sie: מָה נַּנִּחָה בָּהֵמָּה, ***was sollen wir in sie legen?*** Diese Frage kann sich an die Aussage über die zerfallenen leeren Speicher anschliessen; das Suffix in בָּהֵמָּה bezieht sich dann auf אֹצָרוֹת und מְגֻרוֹת v. 17. Da aber immerhin das Zwischensätzchen כִּי הֹבִישׁ דָּגָן unangenehm Suffix und Nomen trennt und nach demselben die Frage sehr schwach klingt, so ist zu vermuten, dass an die Spitze von v. 18 der Anfang von v. 17 in der von Merx verbesserten Gestalt oder in der noch weitergehenden Änderung הוֹבִישׁוּ פְּרָדִים [פְּרָדוֹת?] עַל־אֻרְוֹתֵיהֶם gehört; denn dann handelt es sich bei בָּהֵמָּה um *die Krippen* und der Sinn ist: ***enttäuscht stehen***

die Maultiere bei ihren Krippen; was sollen wir in sie legen? הִבְשׁוּ (für נִ֫יל[ָ]ה פֻשׁוּ der LXX und עָבְשׁוּ des MT) stösst sich hier so wenig mit vorangehendem הוֹבִישׁ wie in v. 10f. Statt פָּרוֹת (LXX) dürfte sich nach MT die Lesung פְּרָדוֹת oder פְּרָדִים, *Maultiere,* empfehlen, da sonst die Rinder zweimal erscheinen (vgl. folgendes בָּקָר) und bei Maultieren Stallfütterung nicht auffällt (I Reg 18 5, vgl. auch Jes 1 3). נָבֹכוּ (Niph. von בוך) ist durch Est 3 15 in der guten Bedeutung *verwirrt, bestürzt sein* gesichert (vgl. auch Ex 14 3); das von Merx nach dem ἔκλαυσαν der LXX (בָּכוּ für נָבֹכוּ) adoptierte Weinen der Rinder wird doch gerade so verwerflich sein wie das Seufzen des Viehs des MT v. 18aα. Der Grund der Bestürzung der Rinderherden: כִּי אֵין מִרְעֶה לָהֶם ist nicht mit Sievers als prosaisches Einschiebsel zu verdächtigen; Joel liebt es, immer und immer wieder die Verwüstung des Landes ausdrücklich hervorzuheben, vgl. die Sätzchen mit כִּי v. 17 19 20. Ganz anders steht es bei einem Dichter wie Jeremia, vgl. zu Jer 14 5 6. Für נֶאְשָׁמוּ, *büssen,* das sehr wenig hierher passt, ist nach LXX (ἠφανίσθησαν) mit Merx, Wellh. u. a. נָשַׁמּוּ, *sie sind* verwüstet, *in trostlosem Zustande,* zu lesen; vgl. auch das unrichtige א in נֶאֱנְחָה und s. ebenso אָשֵׁם für שָׁמֵם z. B. Hos 14 1 etc. Auch die Schafherden, die mit der dürftigsten Nahrung auskommen, können nicht mehr durchgebracht werden. **19** Die Priester reden im Namen des Volkes (s. Vorbem. zu v. 15–20) in der 1. Pers. Sing. „wie der Chor der griechischen Tragödie" (Merx), wenn nicht am Ende besser entsprechend עֵינֵינוּ und אֱלֹהֵינוּ v. 16 und נֶאֶנְחָה v. 18 geradezu נִקְרָא herzustellen ist. אֵשׁ und לֶהָבָה, *Feuer* und *Flamme,* bezeichnen bildlich die Hitze und Dürre, welche die Heuschreckenplage begleiten (vgl. v. 12). **20** Die Not ist so gross, dass selbst die wilden Tiere (nicht nur die zahmen v. 17f.) zu Jahwe schreien; vgl. zu תַּעֲרֹג, *sich emporstrecken, sich sehnen,* LXX: ἀνέβλεψαν, Ps 42 2. Der Sing. fem. תַּעֲרֹג nach dem plural. Subj. ist möglich, vgl. Ges.-Kautzsch[27] § 145 k, doch kann mit Nowack der Singul. בְּהֵמַת gelesen werden. אֲפִיקֵי מָיִם vgl. ebenfalls Ps 42 2. Ob nicht das mit v. 19bα identische Schlusssätzchen zu streichen sei, lässt sich jedenfalls fragen, bes. da wenigstens nicht alle wilden Raubtiere das Verdorren der Weide, sondern das Versiegen der Bäche plagt.

2 1–17 Dringende Aufforderung zur Beschleunigung der Einberufung der gesamten Bevölkerung in den Tempel: Jetzt ist es noch Zeit, aber Gefahr ist im Verzug; denn die Vorboten des Tages Jahwes sind schon da, aber immerhin ist es möglich, dass sich Jahwe durch Busse und Fasten erweichen lässt und das Endgericht aufschiebt.

1 2aα (bis וַעֲרָפֶל) Aufforderung, die Bevölkerung zu alarmieren, da der Tag Jahwes unmittelbar bevorsteht. Die Worte v. 1 2a gehören nicht mehr zum Gebet 1 15–20, wie Merx annimmt, sondern es spricht der Prophet und zwar, wie הַר קָדְשִׁי mit dem Suff. der 1. Pers. zeigt, im Namen Jahwes (vgl. 1 6 zu אַרְצִי). Bei der unpräcisen Art Joels kann die Verwendung Jahwes statt des Suff. der 1. Pers. in dem zum festen term. techn. gewordenen יוֹם יְהוָה hiergegen nicht ins Feld geführt werden, vgl. auch 1 15. Angeredet sind die, welche das Amt des Posaunenblasens hatten, es sind die Priester, die Leiter des Volkes, die die Gemeinde zusammenberufen. Sie sollen jetzt zu un-

gewohnter Zeit das Zeichen geben. ***Posaunenblasen*** und ***Lärmschlagen*** (הָרִיעוּ) sind militärische Signale (vgl. Am 3 6 und Hos 5 8 Num 10 9), wenn sie wohl auch im Kultus Verwendung gefunden haben, vgl. Lev 23 24 25 9 Ex 19 16 Num 10 1–10; hier schimmert der militärische Anstrich noch durch, denn es handelt sich um schwere Gefahr und die Vorboten derselben, die Heuschrecken, werden im folgenden als ein grosses ins Land eingefallenes Kriegsheer geschildert. יִרְגְּזוּ, ***es sollen erzittern, zusammenfahren alle Bewohner des Landes;*** das Gebiet kann nicht gross sein, wenn das Signal von Zion im ganzen Lande gehört wird, offenbar wird es von Station zu Station weitergegeben. Das Zittern ist die Folge des Alarms, vgl. auch Am 3 6 Ex 19 16 (beidemal חָרַד = רָגַז). $2^{a\alpha}$ ist das Subj. zu כִּי קָרוֹב, die Trennung der Verse also verfehlt. Das Original zu v. 1^b $2^{a\alpha}$ liegt Zph 1 14f. vor, vgl. auch Hes 34 12; in letzter Linie geht die Schilderung des Tages Jahwes als eines Tages der Dunkelheit und Finsternis auf Am 5 18 zurück, s. auch oben zu 1 15.

$2^{a\beta}$ (von כְּשַׁחַר an)—11 Erneute Schilderung der eingetretenen Not. Es ist nicht nur eine Parallele der bereits in Cap. 1 gegebenen Beschreibung, sondern eine dem Fortschritt der inzwischen gewachsenen Not entsprechende Steigerung. So führen uns v. $2^{a\beta}$–11 im Verlauf der vom Dichter lebendig vergegenwärtigten Not eine Etappe weiter als Cap. 1. Schon 1 15 äussert die Gemeinde im Gebet die Besorgnis, die Heuschrecken könnten die Vorboten des Tages Jahwes sein, hier werden sie nun vom Propheten als solche bestimmt gezeichnet (vgl. bes. 2 11). Die Not ist aufs höchste gestiegen und die Kraft und Macht der Verwüster unwiderstehlich, schon sind sie nicht mehr bloss im freien Felde, sondern auch in die Stadt eingedrungen. Die Schilderung beruht auf richtiger Beobachtung, immerhin mischen sich in dieselbe auch der Phantasie entnommene Züge, weil der Prophet in den Heuschrecken eben mehr als blosse Heuschrecken, nämlich auch die von Jahwe gesandten Vorboten des Gerichts und die Vollstrecker des göttlichen Willens sieht. „Apokalyptische“ Heuschrecken sind sie aber weder im Sinne von Apk Joh 9 3–11, noch in dem von Merx, der in der Schilderung eine Allegorie und in den Heuschrecken nur Bilder für Kriegsheere, nämlich für die apokalyptischen Nordvölker Hes 38f. sieht. Joel redet von wirklichen Heuschrecken und einer wirklichen Heuschreckenplage. Es wäre doch ganz ungereimt, wenn Joel mit den Heuschrecken Krieger und Reiter meinte und dann als Bild für das Bild (die Heuschrecken) die Abgebildeten (Rosse und Reiter) brauchte v. 4 7. Das liesse sich auch nicht mit der unpräcisen Art Joels verteidigen. Umgekehrt ist es vielmehr ein treffliches Bild, wenn er die wirklichen Heuschrecken mit einem unwiderstehlich vordringenden Kriegsheer vergleicht.

$2^{a\beta b}$ ***Wie Morgenrot ist ausgebreitet über den Bergen ein gross und zahlreich Volk*** u. s. w. schildert, wie ein herankommender Heuschreckenschwarm zuerst sichtbar wird. Der helle Schein der von den Flügeln der Heuschrecken zurückprallenden Sonnenstrahlen ist schon oft beobachtet worden (s. Belege bei Credner 274), der Vergleich mit dem Morgenrot darf nicht dahin ausgedeutet werden, dass auch die Heuschrecken nur von Osten kommen konnten. פָּרֻשׂ ist nicht Attribut zu שַׁחַר, sondern Prädikat zu עָם; Athnach steht daher unrichtig bei הֶהָרִים. Über עָם vgl. zu גוי 1 6; עָם רַב וְעָצוּם s. auch Ex 1 9 Dtn 7 1. Zu der Hervorhebung seiner Einzigartigkeit כָּמֹהוּ וגו׳ vgl. Ex 10 14^b, welche Stelle schon zeigt, dass man den Verf. nicht beim Wort nehmen darf und dass er nur die von ihm erlebte Heuschreckenverheerung als eine ganz ausserordentliche bezeichnen will. Für יוֹסִף l. יוֹסֵף, die Schreibung als Jussiv, der unmöglich ist, beruht wohl nur auf Verkennung der

Defektiv-Schreibung, s. GES.-KAUTZSCH[27] § 109 d; zu ergänzen ist natürlich לִהְיוֹת. **3** Die Verheerung, die die Heuschrecken anrichten. Zu *Feuer* und *Flamme* als Begleiterscheinung der Heuschreckenplage s. 1 19. *Der Garten Eden* nur noch Hes 36 35, vgl. גַּן בְּעֵדֶן Gen 2 8; ähnlich ist der Garten Jahwes Gen 13 10 Jes 51 3 (in Parallele dazu עֵדֶן), vgl. noch die Bäume Edens Hes 31 9 16 18. מִדְבַּר שְׁמָמָה vgl. 4 19 Jer 12 10. לוֹ kann sich nur auf עַם רַב beziehen, gerade wie לְפָנָיו und אַחֲרָיו, es bedeutet aber nicht *für ihn*, sondern *bei ihm*. Bei diesem עַם und seiner Vollstreckung des Gerichts gab es keine פְּלֵיטָה; vgl. zu dem term. techn. פְּלֵיטָה = *die dem Gericht Entronnenen* 3 5 Ob v. 17 Jes 4 2. Auch die Schilderung von v. 3 ist naturgetreu: wo ein Heuschreckenschwarm sich niederlässt, da verschwindet die ganze Vegetation; vgl. ferner Ex 10 15. **4—9** Die unaufhaltsame Vorwärtsbewegung der Heuschrecken, die der eines mächtigen Heeres gleicht. **4** An Gestalt und Schnelligkeit gleichen sie Rossen und Reitern, vgl. auch unsern Ausdruck „Heupferd" und Hi 39 20 die umgekehrte Vergleichung des Pferdes mit der Heuschrecke. Warum פָּרָשִׁים hier nur *Ross* und nicht *Reiter* bedeuten könne, ist nicht einzusehen; LXX hat schon ἱππεῖς verstanden, und es handelt sich ja v. 4ᵃ nicht um die Gestalt, sondern um den schnellen Lauf der Reiterei. Die Imperfektformen auf ־וּן (v. 4–9) finden sich nicht nur in der älteren Litteratur; hier geben sie der Schilderung durch ihre Wiederholung ein gewisses feierliches Gepräge. **5** Das beim Herankommen der Heuschrecken gehörte Geräusch vergleicht v. 5ᵃ zunächst mit dem dumpfen Wagengerassel, das man in der Ferne vernimmt, wenn die Heuschrecken über die Berge daherschwirren, dann, wenn sie näher kommen, mit dem Geknister der Flamme in den Stoppeln (vgl. Jes 5 24 Na 1 10), bis sie schliesslich v. 5ᵇ wie ein gerüstetes Kriegsvolk erscheinen. Der Vers schildert lebendig die einzelnen Momente des Dramas beim Heranzug der Heuschrecken: Horch! ein Wagengerassel, sie hüpfen über die Spitzen der Berge, horch! ein Knistern der Feuerflamme in den Stoppeln, sieh! ein gewaltig schlachtbereites Volk! Ähnliche Vergleiche für diese Erscheinung geben neuere Reisende, s. bei CREDNER. Für das erste כְּקוֹל ist nicht mit MERX bloss כְּ zu lesen; כְּקוֹל bedeutet *horch! wie*, gerade wie blosses כְּ = *es ist wie, sieh! wie*, ist. Zu עֱרוּךְ statt des erwarteten עָרוּךְ vgl. עֱנוּ „singt" Num 21 17 neben עֱנוּ „antwortet" I Sam 12 3 und KÖNIG Lehrgebäude II § 130, 3 a (S. 503). **6** Der Eindruck, den die Erscheinung der Heuschrecken auf das Volk macht, ist Angst und Schrecken. Zu חִיל *sich vor Angst winden* vgl. Jes 13 8 Mch 4 9 f. פָּארוּר (vom Verb פאר arab. *fāra* = überwallen, kochen) bedeutet *Glanz, Röte*; קִבֵּץ ist = *zusammennehmen*, während אָסַף = *einziehen, wegziehen* bedeutet; daher ist hier nicht vom Erblassen, Erbleichen vor Angst wie Jer 30 6, sondern vom Rotwerden vor Entsetzen die Rede, vgl. Jes 13 8 „das Flammengesicht" und unser: Die Angst treibt ihm das Blut ins Gesicht, und man übersetze: *alle Gesichter erglühen* bei der drohenden Gefahr. Vgl. übrigens die gleichlautende Aussage Na 2 11ᵇ, die neben Jes 13 8 Joel vorschwebt. **7 ff.** Der Angriff der Heuschrecken gleicht dem eines wohlgeordneten Heeres, s. auch Prv 30 27. רוּץ, *laufen*, ist hier = *angreifen* Hi 15 26 Ps 18 30. Durch *Jeder zieht seinen Weg*, vgl. Jos 6 5, wird auch der allgemeine Sinn des

parallelen letzten Gliedes von v. 7 festgestellt: Keine Verwirrung richten sie auf ihrem Marsch in ihren Reihen an. Nur ist es die Frage, ob יְעַבְּטוּן den für die Stelle notwendigen Sinn von *verflechten* hat; wo das Verb עָבַט sonst vorkommt, hängt es mit עֲבוֹט, *Pfand,* zusammen und die Annahme einer Grundbedeutung *verflechten* ist nur Vermutung. Das Mch 7 3 vorkommende יְעַבְּתוּהָ, *verdrehen,* ist selber nicht sicher; besser wird man entweder mit Grätz nach LXX (ἐκκλίνωσι) יַטּוּן, etwa = *sie schlagen eine abweichende Richtung ein* (doch s. zu Am 2 7), oder am ehesten mit Wellh. יְעַוְּתוּן, *sie krümmen, verwirren (ihre Wege nicht),* lesen, vgl. Ps 146 9. אֹרְחוֹתָם ist unter dem Einfluss des Gegentones aus dem zu erwartenden אָרְחוֹתָם entstanden, ebenso Prv 9 15, vgl. Stade Gr. § 109. 8 Für יִדְחָקוּן, *sie drängen,* ist das von einigen Codd. gebotene יִרְחָקוּן, *sie entfernen sich,* das auch LXX liest, keine Verbesserung; vgl. דָּחַק auch Jdc 2 18. Vergeblich ist es, die Heuschrecken mit Waffen am Vorrücken zu hindern (v. 8[b]). נָפַל bedeutet nicht nur das unabsichtliche, sondern auch das absichtliche „Fallen", vgl. z. B. Gen 24 64; also: *sie werfen sich, stürzen.* בְּעַד ist = *durch,* vgl. בְּעַד הַחַלּוֹן Gen 26 8, sowie unten v. 9, und wie hier bei dem Verb נָפַל (aber vom unabsichtlichen Fallen) II Reg 1 2. שֶׁלַח kommt nur in späteren Schriften vor Neh 4 11 17 II Chr 23 10 32 5 Hi 33 18 36 12, es bedeutet *Geschoss* und ist das Äquivalent von כֵּלִים, vgl. II Reg 11 11, die Parallelstelle zu II Chr 23 10. לֹא יִבְצָעוּ bedeutet nicht: „sie machen keine Beute", sondern: *sie brechen nicht ab,* und zwar ist dazu nicht etwa „ihren Weg" zu ergänzen, sodass etwa von dem Einschlagen einer neuen Richtung die Rede wäre, sondern das Wort ist absolut zu fassen: *sie lassen keinen Bruch in ihren Reihen entstehen;* sie stürzen sich durch die Zwischenräume der ihnen entgegengehaltenen Waffen hindurch, schliessen aber nachher sofort ihre Reihen. Die Lesung des Niph. לֹא יִבָּצֵעוּ mit dem Sinne: *sie werden nicht verwundet,* ist auch deshalb unnötig, weil ja doch in Wirklichkeit Verwundungen nicht ausgeschlossen sind. Auch hier v. 8[b] schildert Joel genau nach der Natur wie 9, wo er vom Eindringen der Heuschrecken in die Häuser spricht, vgl. HbA Art. Heuschrecken[1] 611, [2] 625. Zu יָשֹׁקּוּ vgl. Jes 33 4 Na 2 5, zum *Einsteigen in die Häuser* vgl. Ex 10 6. 10f. Die dem Eintreffen der Heuschrecken in der Hauptstadt vorangegangenen Zeichen: Erdbeben, Finsternis und Donnerschläge, verleihen der hereingebrochenen Heuschreckenplage eine erhöhte Bedeutung: die Heuschrecken sind zwar nur wirkliche Heuschrecken, aber zugleich die unmittelbaren Vorboten des Tages Jahwes; vgl. Vorbem. zu v. 2-11. Dass das Gewitter in einem Regen sich entladen habe, ist nicht gesagt, darum nicht wahrscheinlich, aber auch nicht nötig; es brachte Vorboten und Zeichen genug. Jedenfalls kann man die Schilderung nicht so verstehen, dass sie bloss von der Verdunkelung des Himmels durch die Heuschrecken spreche; dann wäre das Donnern unverständlich und das Erdbeben eine starke Übertreibung. Für die den Tag Jahwes begleitenden kosmischen Erscheinungen vgl. Jes 13 10 13 Hes 32 7f., nach dem jetzigen Text auch Am 8 9f. (vgl. dort), und im NT Mk 13 24 Mt 24 29, ferner s. die Parallelen in der babylonischen Litteratur KAT[3] 393. Das Suff. in לְפָנָיו kann sich nur auf das Heuschreckenheer beziehen, wie es denn in v. 11 seine deutliche Erklärung findet,

die auch die Ursache des Erdbebens etc. nachbringt: vor ihm hat die Erde gebebt etc., weil Jahwe donnern liess. אָסַף vgl. den Gegensatz קִבֵּץ v. 6. **11** נָתַן קוֹלוֹ, vgl. unser „laut geben“, bezeichnet von Jahwe ausgesagt: ***donnern, donnern lassen,*** s. Ps 18 14 46 7 Am 1 2. חֵילוֹ ***sein-***(scil. Jahwes) ***Heer*** sind die v. 2-9 beschriebenen Heuschrecken, vgl. v. 25. Die drei mit כִּי eingeleiteten Schlusssätzchen sind koordiniert, sie begründen, warum Jahwe auf so ausserordentliche Weise mit Donner etc. sein Heer ankündigte. Diese Vorkehrungen sind angemessen der Grösse seines Heeres, der gewaltigen Menge der Vollstrecker seines Willens und den furchtbaren Ereignissen, die mit dem Tage Jahwes eintreten. Zu יְכִילֶנּוּ und dem ganzen letzten Sätzchen vgl. Mal 3 2 23 Jer 10 10.

12—17 Aufforderung, die letzte Frist noch zur Umkehr zu benutzen, ehe es zu spät ist. **12** Ausdrücklich wird hervorgehoben durch נְאֻם יְהוָה, dass Jahwe selber dazu auffordert, וְגַם־עַתָּה ***auch jetzt noch,*** wo die Gefahr aufs höchste gestiegen ist, umzukehren. Zu שׁוּב עַד vgl. Am 4 6 und Hos 14 2. ***Von ganzem Herzen*** sollen sie umkehren vgl. Dtn 4 29 6 5; aber die Zufügung ***mit Fasten und Weinen und Klagen*** zeigt, wie ferne Joel den vorexilischen Propheten steht. So kennzeichnet auch Est 4 3 den Busstag, die alten Propheten haben auf solche Zeichen wenig oder nichts gegeben und anderes gefordert. Übrigens nennt Joel auch keine Sünden des Volks; seine Mahnung läuft nur darauf hinaus: „haltet einen Busstag!“, vgl. Wellh., Nowack. Zum ***Fasten*** vgl. 1 14, zu dem dasselbe begleitenden ***Weinen und Klagen*** s. Sach 7 3, zu allen dreien nebeneinander Est 4 3. **13** setzt der Prophet die Rede Jahwes fort, sie erklärend. Er weiss, dass das äussere Zeichen der Trauer: ***das Zerreissen der Kleider,*** nicht genügt, sondern dass eine innere Umkehr, ***ein Zerreissen des*** steinharten ***Herzens,*** nötig ist, vgl. Hes 36 26 Sach 7 12, ferner s. Jer 4 4 Ps 51 19. Die Busse hat auch jetzt noch Aussicht auf Erfolg, denn Jahwe ist barmherzig v. 13b. Fast wörtlich gleich lautet Ex 34 6, nur dass für das dort zu חֶסֶד hinzugefügte וֶאֱמֶת hier ganz wie auch Jon 4 2 וְנִחָם עַל־הָרָעָה steht. נִחָם ist den vorangehenden Adjektiven entsprechend Part. (Niph.) = ***einer, der Mitleid empfindet*** עַל־הָרָעָה ***wegen des Unglücks;*** warum statt des Part. das Perf. נִחַם zu lesen wäre (so Hitzig, Nowack), ist nicht einzusehen. Wenn Jahwe, wie er gnädig, barmherzig ist, auch Mitleid im Unglück empfindet, so ist nicht gesagt, dass dies Mitleid in jedem Falle wirksam werde. Das Part. stimmt ganz dazu, dass das göttliche Erbarmen bloss als Eventualität ins Auge gefasst wird. **14** מִי יוֹדֵעַ ***wer weiss = vielleicht*** findet sich auch II Sam 12 22, der ganze v. 14a in Jon 3 9a. וְנִחָם ist hier perf. consec. in Pausa: ***vielleicht hat er doch noch*** (יָשׁוּב = er kehrt um vom mit der Sendung der Heuschrecken betretenen Wege zum Gericht) ***Erbarmen.*** וְהִשְׁאִיר וגו׳ ***und lässt einen Segen hinter sich,*** wenn er nämlich umkehrt, ***Speis- und Trankopfer für Jahwe euren Gott.*** Das Unpräzise im Ausdruck zeigt sich auch hier bei לַיהוָה für לוֹ. Die בְּרָכָה besteht darin, dass Gott wieder das Land seine Früchte zeitigen und so das Material zu den Opfern bringen lässt, vgl. Dtn 7 13 16 10 15 17. In der nochmaligen Aufforderung einen Buss- und Bettag abzuhalten **15—17** gipfelt die ganze vorher-

gehende Darlegung der Not und der auch jetzt noch bestehenden Möglichkeit einer Abwendung des Unglücks. **15** ist zusammengesetzt aus 2 1 $^{a\alpha}$ und 1 14 $^{a\alpha}$, **16** ist eine Ausführung der übrigen Worte von 1 14 ^{a}. עָם, *Volk, Bürgerschaft,* und קָהָל, *kultische Gemeindeversammlung,* nennt die 1 14 genannten כֹּל יוֹשְׁבֵי הָאָרֶץ als Bürger des politischen Gemeinwesens und als Glieder der religiösen Gemeinde. Zu dem Gebrauche von קָהָל vgl. bes. HOLZINGER ZATW 1889, 105f. An der Feier des sofort von den Priestern zu veranstaltenden Buss- und Bettages darf niemand fehlen, weder *Greise,* noch *Kinder und Säuglinge,* selbst die *Neuvermählten* nicht, denen doch das Gesetz Dtn 24 5 sogar im Falle eines Krieges eine Ausnahmestellung einräumte. חֶדֶר bedeutet hier in Parallele zu חֻפָּה, *Brautgemach,* gerade wie Jdc 15 1, *Brautkammer;* חֻפָּה vgl. auch Ps 19 6. Noch allgemeiner ist die Beteiligung am Busstag zu Ninive, da auch die Tiere mitfasten und mittrauern Jon 3 7f., aber auch bei dem in der lehrreichen Parallele Jdt 4 9–15 geschilderten Fasten im Tempel. **17** ist nicht Erzählung, sondern Fortsetzung der Anweisung des Propheten; der Übergang von der Anrede an die Priester v. 16 zu ihrer Anführung in der 3. Pers. ist durch die Jussive in v. 16 ^{b} erleichtert. Wie 1 15–20 sollen auch hier die Priester im Namen der ganzen Gemeinde Jahwe um Erbarmen und Verschonung anflehen. Die Priester sollen den Platz einnehmen *zwischen der Vorhalle* des Tempels, die entsprechend dem salomonischen Bau auch in dem Serubbabels am Eingang des Tempelgebäudes sich befand (vgl. I Reg 6 3), *und dem* grossen Brandopfer-*Altar* und zwar mit gegen das Heiligtum gerichtetem Angesicht. Das Gebet ist kürzer, aber eindringlicher als 1 15–20. Als Motiv für die *Verschonung* (חוּס mit folg. עַל vgl. z. B. Neh 13 22 Jo 4 11) wird vor Jahwe geltend gemacht, dass er doch sein Volk, das ja sein *Erbteil* (נַחֲלָה) ist vgl. z. B. Dtn 4 20 9 26 29, und sich selber nicht dem Spotte der Heiden preisgeben möge. Gottes Ehre (bei Hes der Beweggrund, die Israeliten zu retten) wird ja angetastet, wenn die Heiden sagen können: *Wo ist ihr Gott?* vgl. Ps 42 4 11 79 10 115 2. Auch versteht man sehr wohl die Empfindlichkeit der späteren Juden dem Spott der Heiden gegenüber vgl. v. 27 ^{b}. לִמְשָׁל בָּם kann nach dem ganzen Zusammenhang nicht mit *über sie herrschen* übersetzt werden, sondern nur mit *über sie spotten.* Von Fremdherrschaft ist nirgends die Rede, sondern von Verspottung, s. v. 19 27 ^{b}. Durch Hes 18 3 ist die Konstruktion von מָשַׁל mit בְּ (statt mit dem gewöhnlichen עַל) auch für die Bedeutung *spotten* gesichert (vgl. auch die Zusammenstellung von לְחֶרְפָּה וּלְמָשָׁל Jer 24 9, wie hier), sodass es unnötig ist, statt בָּם גּוֹיִם zu lesen בַּגּוֹיִם (GES.-BUHL[13]) = *zum Spott unter den Heiden;* vgl. auch Jdt 4 12.

Dass der Aufforderung des Propheten Folge gegeben und ein Busstag abgehalten wurde, wird nicht erzählt, aber als selbstverständlich im Folgenden vorausgesetzt. Die grosse allgemeine Bussfeier bewirkte den Umschwung in Jahwes Gesinnung, von dem 2 18ff. erzählt und mit dem alle die herrlichen Verheissungen zusammenhangen, welche nun dem Volke Jahwes gegeben werden.

Zweiter Teil

2 18—4 21:

Die gnädige, Rettung aus der Not, reichen Schadenersatz und die herrlichste Zukunft verheissende Antwort Jahwes auf das Bussgebet seines Volkes.

18 **Die Erzählung von dem Umschwung in Jahwes Gesinnung.** Bei dem Bussgebet des Volkes kommt Jahwes Liebe zum Durchbruch, sein Eifer wird wach für sein Land (vgl. אַרְצִי 1 6) und er übt Schonung an seinem Volke, vgl. Jdt 4 13. וַיְקַנֵּא לְא׳, *und er eiferte für sein Land,* erinnert uns daran, dass wir mit Joel in der Zeit nach dem Exil stehen, wo Jahwes Eifer nicht mehr wie früher ein Grund der Furcht (Ex 20 5 34 14), sondern der Hoffnung war, vgl. z. B. Hes 36 5f. Jes 42 13 Sach 1 14 8 2 Jes 63 15 und in meinem Jesaja-Commentar KH-C X zu Jes 9 6 S. 94f. Der unglückliche Vorschlag von Merx, statt der Imperff. consecc. v. 18 f. Jussive zu lesen und demgemäss alles von v. 18 bis zum Ende des Buches noch mit dem Gebete v. 17[b] zu verbinden, hat mit Recht keinen Anklang gefunden; das Buch hätte bei dieser Fassung keinen Schluss, es fehlte ja die Antwort auf die im Gebete 2 17—4 21 ausgesprochenen Wünsche und der Leser bliebe in seinem Zweifel zwischen Himmel und Erde hangen (Steiner, Nowack). Ausserdem ist es doch auch eine harte Zumutung annehmen zu sollen, das vor Busse und Trauer zerknirschte Volk habe gewagt, Jahwe die Antwort, die man von ihm wünschte, zu diktieren. 19 Jahwes Antwort beginnt mit der Versicherung vollständiger Erhörung: an Stelle der gegenwärtigen Not tritt reicher Überfluss v. 19[a] (vgl. dazu 1 10–12) und die Heiden sollen keinen Grund haben, über sein Volk zu spotten v. 19[b] (vgl. v. 17). Diese gemessene und bestimmte allgemeine Aussage wird im folgenden bis zu Ende des Buches noch im Einzelnen exponiert. Dass dabei hie und da der Prophet das Wort nimmt d. h. im Namen Jahwes redet, sodass Jahwe auch in seiner eigenen Rede in der 3. Pers. erscheint (z. B. v. 21 23 26 etc.), fällt bei dem unpräcisen Charakter des Buches nicht auf (vgl. zu 1 6) und zeigt nur, wie die spätere Zeit zwischen Wort Jahwes und Wort der Propheten nicht unterschied.

20 **Die Entfernung der Heuschrecken** ist das erste, was zur Herbeiführung fruchtbarer Zeiten geschehen muss und soll. הַצְּפוֹנִי kann nichts anderes als die Heuschrecken bezeichnen, wie alles Folgende in v. 20 zeigt; wie sie aber zu diesem Namen kamen, ist fraglich. Schwerlich darf man daraus entnehmen, dass die Heuschrecken aus Norden ins Land eingefallen seien; ist das nicht rein unmöglich, so kommen die Heuschreckenschwärme in Judäa doch in der Regel von Süden und Südosten. Ebenso ist unwahrscheinlich, dass הַצְּפוֹנִי mit ὁ τυφωνικός Act 27 14 in Verbindung stehe, wie Hitzig u. a. annehmen; denn die Zusammenstellung von [בַּעַל] צְפוֹן mit Τυφών ist durchaus nicht gesichert (vgl. Ex 14 2 9). Am natürlichsten ist es, in dem *Nordischen* eine Anspielung auf den von Jeremia und Hesekiel gedrohten und von da an erwarteten Feind aus

dem Norden zu sehen, vgl. Jer 1 14 Hes 38 6 15 39 2; Joel nennt die Heuschrecken so, weil er in ihnen die Vorboten des Tages Jahwes sieht, den nach Hesekiel auch der Feind aus dem Norden einleitet. Die etymologische Herkunft hat ihre Bedeutung verloren, es ist ein apokalyptischer Begriff geworden, der soviel sagt wie ***der Vorbote des jüngsten Gerichts*** (vgl. auch Einl. III). Zu dem interessanten βροῦχος εἰς Γώγ in LXX Am 7 1 s. die Bemerkung zu dieser Stelle. Die Ansicht CHEYNE's, dass für הַצְּפוֹנִי zu lesen sei וְאֶת־פָּנָיו וְאֶת־סֹפוֹ (vgl. v. 20aβ) und dass v. 25 vor v. 20 gehöre (so Encycl. Bibl. Sp. 2496 Anm. 1) oder dass הַצְּפוֹנִי nordarabische Völkerschaften meine, wie auch „Gog" dieselben repräsentiere, und dass in den Heuschreckennamen Anspielungen auf diese dem Negeb benachbarten Völker liegen, z. B. in ארבה und ילק auf עֲרָב und עֲמָלֵק (so Crit. Bibl. II, 129 f.), kann ich nicht teilen. Wohin die Heuschrecken entfernt werden, besagt v. 20aβ: sie werden in ***ein dürres und ödes Land*** d. i. in die Wüste jenseits der Südgrenzen Judas verjagt, sodass ***sein Vortrab*** (das bedeutet פָּנָיו und nicht: „die zuerst ins Land gefallenen Heuschrecken") ***in das Ostmeer*** d. i. das Tote Meer Hes 47 18 Sach 14 8 und ***sein Nachtrab*** (nicht: „die Brut der ersten Heuschrecken") ***ins Westmeer*** d. i. das Mittelländische Meer Dtn 11 24 34 2 Sach 14 8 stürzen. סוֹף, = hebr. קֵץ, ist eigentlich aramäisch, es findet sich nur in späten Schriften II Chr 20 16 Koh 3 11 7 2 12 13, s. KAUTZSCH Aramaismen 68. Die tautologischen Sätzchen וְעָלָה בָאְשׁוֹ und וְתַעַל צַחֲנָתוֹ können (vgl. noch besonders den nach dem Perf. וְעָלָה unmöglichen Jussiv וְתַעַל) nebeneinander nicht bestehen; man wird aber nicht mit WELLH. und NOWACK das zweite zu verwerfen haben, da nicht einzusehen wäre, was dazu hätte veranlassen können, das bekannte Wort mit dem ungebräuchlichen צַחֲנָה zu erklären. Umgekehrt hat man mit MERX und DRIVER das erste als auf Jes 34 3 Am 4 10 beruhende Glosse auszuscheiden. Auch ob das letzte Sätzchen כִּי הִגְדִּיל לַעֲשׂוֹת ursprünglich ist, bezweifle ich; eine Begründung erwartet niemand und dass v. 21 dasselbe von Jahwe aussagt, ist ihm nicht günstig, da dort es nicht, wie man doch v. 20 zu verstehen gezwungen ist, vom Handeln im Übermut gefasst werden kann. Ist es v. 20 nicht rein aus Versehen aus v. 24 herübergenommen, so hat es jemand eingesetzt, der ganz vergessen hat, dass von Heuschrecken die Rede ist, denen man keinen Übermut vorwerfen kann, besonders da sie erst noch Jahwes Heer sind (v. 11 25), und der in denselben die übermütigen Feinde Israels sieht, sei es die Chaldäer vgl. Thr 1 9, oder den Judenfeind Dan 8 11 25. Zu der Schilderung der Entfernung der Heuschrecken vgl. Ex 10 19.

21—24 Der neue Segen der Natur. Der Prophet unterbricht nur scheinbar die Rede Jahwes, denn des Propheten Wort ist nichts anderes als Jahwes Wort, s. zu v. 19. Er fordert das Land, die Tiere und die Menschen auf zur Freude über die reichen Gaben der Natur, die Jahwe bereits wieder gespendet hat. Die Perff. v. 21 22 23 sind nicht als sog. perff. prophetica zu verstehen, sie zeigen vielmehr den Zeitpunkt an, den der Prophet hier einnimmt. Wie in der Beschreibung der Not 1 2—2 17 der Prophet von Etappe zu Etappe weiterschritt, so auch in der Erzählung von der Antwort Jahwes: Gott redete nicht nur im Moment der höchsten Not v. 18–20, er redete auch später noch durch die That und zugleich durch den Mund des Propheten. So blicken die Worte v. 21–23 schon auf den in der Natur von Gott wiedergeschenkten Segen zurück. Das ist die wirkliche Gegenwart des Propheten und erst was von v. 24 an folgt, ganz besonders Cap. 3f. reden

von Zukünftigem, sind wirkliche Weissagung. Man hat darum auch nicht mit NOWACK Bedenken gegen die Ursprünglichkeit von v. 21–23 zu hegen; sie sind das notwendige lichtvolle Gegenbild zu der Aufforderung zur Klage in Cap. 1.

21 ist das Gegenbild zu 1 10. Über v. 21ᵇ: *denn Jahwe hat Grosses gethan,* vgl. zu v. 20 am Ende und s. Ps 126 2 3; nach dieser Psalmstelle sagt das Sätzchen: freue dich, denn die sozusagen messianische Wendung hat bereits begonnen. **22** vgl. 1 18–20; שָׂדַי ist = שָׂדֶה 1 20 und דָּשְׁאוּ, *grünen,* wahrscheinlich denominativ von דֶּשֶׁא, wie das Hiph. Gen 1 11, sonst kommt das Verb nicht vor. Zu v. 22ᵇ vgl. 1 7 12; vom Grünen der Wiesen ist der Prophet von selbst zu den Bäumen des Feldes geführt und man hat nicht darüber zu spintisieren, wie deren Früchte den Tieren zu Gute kommen. חֵילָם, *ihre Kraft,* d. h. soviel sie tragen können. **23** Die בְּנֵי צִיּוֹן sind wohl nicht nur die Bewohner Jerusalems, sondern alle, die Jahwe im Tempel auf dem Zion verehren; zu Zion als dem heiligen Berge vgl. 2 1 und zu Zion als der Mutter aller Juden Ps 87. הַמּוֹרֶה לִצְדָקָה wird von Targum (מלפיכון בזכו), Vulg. (*pastor justitiae*) und auch noch von KEIL und MERX als „der Lehrer zur Gerechtigkeit" erklärt; MERX sieht darin den von Dtn 18 15 18 verheissenen נָבִיא, sowie den Jes 30 19 genannten *Lehrer* (מוֹרֶה), und erkennt eine Parallele in dem von Maleachi erst „einige Zeit nach Joel" angekündigten Boten resp. Elia Mal 3 1 23. Die Berufung auf Jes 30 19 ist jedenfalls unrichtig, denn dort ist von keiner erst in Zukunft auftretenden Persönlichkeit die Rede, der מוֹרֶה ist Jahwe selber, s. zu Jes 30 19. Aber überhaupt passt diese Erklärung nicht; denn erstlich ist הַמּוֹרֶה לִצְדָקָה für „Lehrer der Gerechtigkeit" kein gutes Hebräisch und dann bleibt diese Ankündigung im näheren und weiteren Zusammenhang ganz vereinzelt; man denke bes. an die Nachbarschaft von Früh- und Spätregen in v. 23ᵇ. Verbessert wird diese Erklärung nicht, wenn man in dem „Lehrer der Gerechtigkeit" mit DE HOOP SCHEFFER (ThT XIX, 578f.) gar die Heuschreckenplage, die das Volk zur Gerechtigkeit geführt habe, sehen, noch wenn man mit VON ORELLI Joel selbst darin erkennen will, weil nach I Reg 8 36 II Chr 6 27 „der Erhörung des Gebets um Regen erst eine göttliche Belehrung über den guten Weg vorausgehen" müsse. Bei diesen Erklärungen wird die Beziehung zu den Gedanken Joels wohl enger; aber sie ist auf zu künstliche Weise angeknüpft. Ganz erhebliche Bedenken sprechen auch gegen die gewöhnliche Auffassung, welche in הַמּוֹרֶה *den Frühregen* findet (so auch WELLH., NOWACK u. a.). Denn einmal heisst sonst der Frühregen immer יוֹרֶה, nicht מוֹרֶה; auch an der einzigen Stelle, wo sonst noch מוֹרֶה als Frühregen vorkommen soll (Ps 84 7), ist diese Bedeutung sehr fraglich (vgl. die LXX) und überhaupt der Text sehr zweifelhaft, s. DUHM KH-C zu Ps 84 7. Dann ist man bei dieser Erklärung gezwungen, den Text von v. 23ᵇ zu ändern, nämlich das dortige מוֹרֶה zu entfernen und ausserdem noch גֶּשֶׁם, dem allgemeinen Ausdruck für Regen, die spezielle Bedeutung von *Winterregen* zu geben, welche sich auch durch Esr 10 13 nicht belegen lässt, da es dort nur auf die Regengüsse ankommt und nicht darauf, dass es Winterregengüsse sind. Endlich ist es einigermassen gesucht, wie man die Hervorhebung des Frühregens vor dem nachher noch einmal genannten Regen zu rechtfertigen sucht. Es soll

nämlich diesem Frühregen die Bedeutung beigelegt werden, dass er als der erste Regen, der nach der Heuschreckenplage gefallen sei, die Empfindung geweckt habe, es sei jetzt wieder das richtige Verhältnis zwischen Jahwe und seinem Volke hergestellt. Liesse sich dies Letztere am Ende noch hören, so heisst eben הַמּוֹרֶה nicht der Regen und auch keine einzige alte Version hat es hier so übersetzt. Die älteste Version LXX mit ihren Tochterversionen und mit Pesch. giebt das hier gelesene Wort mit *Speise* wieder (LXX: τὰ βρώματα, Pesch: ܡܐܟܘܠܬܐ); darnach ist zu vermuten, dass statt הַמּוֹרֶה das diesem graphisch sehr nahekommende הַמָּזוֹן = *Nahrung, Speise* (s. II Chr 11 23 Gen 45 23, auch aram. Dan 4 9 18) zu lesen ist (so Oort, vgl. auch Merx; weniger gut Wünsche: מְרִיא *Fettes,* Vollers: הַבִּרְיָה II Sam 13 5). Das giebt einen trefflichen Sinn und ein gutes Gegenbild zu 1 16; denn gerade dass Jahwe ihnen wieder die Nahrung spendete, ist das Wichtige, worüber sie sich freuen dürfen (s. auch 1 12 am Ende), und das diente לִצְדָקָה *zur Rechtfertigung,* d. h. zum Zeichen, dass das richtige Verhältnis zwischen Jahwe und seinem Volke wieder hergestellt sei. Diesen Sinn von *Rechtfertigung, Genugthuung* hat צְדָקָה Jes 54 17 Dan 9 7, ja es ist geradezu = *Heil* Jes 46 12; man wird daher nicht, wie ich bei Kautzsch übersetzte, die weniger gut erklärbare Bedeutung *in rechtem Mass* annehmen dürfen. Dass bei der Lesung הַמָּזוֹן und der entsprechenden Fassung von v. 23a die Fortsetzung nicht gut sei, ist mit Unrecht von Nowack behauptet; im Gegenteil: nicht nur schon jetzt hat Jahwe die nötige Nahrung gespendet, sondern auch für die Zukunft durch regelrechten Regen vortrefflich gesorgt, sodass wieder Kufen und Keltern sich füllen werden, vgl. Lev 26 4 Dtn 11 14. Dass מוֹרֶה auch v. 23b nicht Frühregen bedeuten kann, versteht sich von selbst; aber die Verderbnis aus ursprünglichem יוֹרֶה erklärt sich hier bei vorausgehendem מ und nach in v. 23a eingedrungenem מוֹרֶה leicht. LXX las noch das richtige יוֹרֶה. Das allgemeine Wort גֶּשֶׁם, *Regen,* wird durch die in Apposition dazu tretenden wichtigsten Regen erklärt: durch den *Frühregen* יוֹרֶה, der im Herbst die Erde für die Aussaat erweicht, und den *Spätregen* מַלְקוֹשׁ, der vor der Ernte zur Ausreifung des Getreides nötig ist. Für בָּרִאשׁוֹן, das wohl in Zeitbestimmungen „im ersten Monat" bedeuten kann, aber hier unverständlich und befremdlich ist, hat man nach LXX, Pesch. כְּרִאשׁוֹן resp. כָּרִאשֹׁנָה, wenn nicht geradezu כְּבָרִאשֹׁנָה Jes 1 26 = *wie ehedem, wie früher* zu lesen. **24** schliesst sich vortrefflich an v. 23 an; er besagt, was die Folgen der regelmässigen Regen sein werden: das Gegenbild von 1 10–12. Zu הֵשִׁיקוּ, *überströmen,* vgl. auch 4 13, sonst kommt das Verb nur noch Ps 65 10 vor. Das Öl wurde in alter Zeit wie die Trauben in Keltern getreten, vgl. Mch 6 15 und Gethsemane = „Ölkelter" (s. Dalman Gr. S. 152); übrigens s. Art. Olbaum in Guthe's KBW.

25—27 Der reiche Überfluss wird allen Spott für immer verstummen lassen. **25** Zu dem „Ich" des Sprechers s. zu v. 19, vgl. auch zu 1 6. Voller Ersatz für den von den Heuschrecken angerichteten Schaden wird verheissen; damit schlägt v. 25 auf 1 4 zurück. Über die Heuschreckennamen und ihre Reihenfolge s. zu 1 4. Der Plural הַשָּׁנִים, *die Jahre,* zeigt, dass sich die Heuschreckenplage über mehr als ein einziges Jahr erstreckte. **26** Die

reichen Gaben Jahwes werden bei den Juden grossen Jubel und Preis ihres Gottes hervorrufen; הִלֵּל, ein altes Wort vgl. הִלּוּלִים Jdc 9 27, ist auch für den Lobpreis Gottes im Kultus des zweiten Tempels gebräuchlich geblieben. לְהַפְלִיא dient zur Näherbestimmung von עָשָׂה, vgl. Ges.-Kautzsch[27] § 114o. Mit Recht wird v. 26[b] als unglückliche und hier störende Vorwegnahme des gleichlautenden Sätzchens in v. 27, das dort am rechten Platze ist, von Wellh. und Nowack gestrichen. **27** Die wunderbare Hilfe Jahwes bringt Israel zur Erkenntnis, dass ihm Jahwe als der Helfer, ausser dem es keinen andern giebt, immer gegenwärtig ist, und verleiht ihm die Gewissheit, dass es nimmermehr zu Schanden wird. Das Gebet v. 17 ist in herrlichster Weise erhört (vgl. auch v. 19[b]). Es ist die Verheissung Dtjes's, die Joel hier reproduziert, vgl. Jes 45 5 6 17; aber auch sonst finden sich einzelne Elemente dieses Verses öfters: *Ich bin Jahwe, euer Gott,* beginnt den Dekalog Ex 20 2 Dtn 5 6, ist in Hes der ständige Refrain und kehrt auch im PC häufig wieder; וְאֵין עוֹד vgl. ausser Jes 45 5 6 18 auch Dtn 4 35 39 I Reg 8 60. יִשְׂרָאֵל, wie hier das Volk genannt wird, ist der Ehrenname, der nach dem Verschwinden des Nordreichs und namentlich nach dem Exil auf Juda übertragen wurde.

3 1–5 Die Ausgiessung des Geistes und die Rettung der Israeliten in Jerusalem am Tage Jahwes. Dass hier nun, wie schon 2 25–27, wirkliche Weissagung gegeben wird, ist schon in der Vorbemerkung zu 2 21–24 hervorgehoben. *Hernach einmal* (s. zu אַחֲרֵי־כֵן v. 1) folgt die Geistesausgiessung über die Israeliten, dadurch werden sie zu treuen Jüngern und wahren Kindern Jahwes und erfahren als solche die Rettung, wenn die Welt am Tage Jahwes gerichtet wird. Die Heuschrecken sah man als Vorboten des Weltuntergangs an; jetzt sind die Heuschrecken verschwunden, aber der Gedanke an den Tag Jahwes ist geblieben. Man ersieht daraus, dass nicht erst die Heuschreckenplage die Vorstellung von dem Weltgerichte erweckt hat, sondern dass diese Vorstellung in dem Gedankenkreise des Propheten und seiner Zeitgenossen schon vorher einen festen Platz einnahm; der Tag Jahwes gehört als wichtiger Bestandteil zu den Anschauungen der nachexilischen Gemeinde, er ist ein Stück ihres Glaubens. Man fürchtet sich vor ihm, weil er eine gewaltige Krisis heraufführt, man hofft und freut sich auf ihn, weil er die endgiltige Verherrlichung Israels bringt; darum hielt man den Busstag, als er nahe schien, und sehnt sich dann, wenn die Gefahr vorüber ist, doch wieder nach ihm. Wie diese Vorstellung vom Tage Jahwes hat Joel auch die übrigen Züge in seiner Schilderung der eschatologischen Zukunft der nachexilischen Dogmatik entnommen; seine Darstellung ist aber darum besonders wichtig, weil sie uns ein Kompendium der Eschatologie giebt, in dem die seit Hesekiel aufgekommenen Zukunftserwartungen zusammengefasst sind.

1 Über וְהָיָה mit folgendem Verbum finitum, = *dann,* vgl. zu Jes 2 2. אַחֲרֵי־כֵן bedeutet *hernach, hierauf,* und zwar ist die Meinung hier nicht: *unmittelbar hernach,* sondern: *hernach einmal.* Das Ereignis, welchem einmal die Geistesausgiessung folgen wird, ist die Verwirklichung des in 2 24–27 verheissenen materiellen Wohlergehens. Die *Geistesausgiessung* im Sinne von bleibender Ausrüstung mit dem Geiste Gottes kennt erst die spätere Zeit; diese Erwartung geht zurück auf Jeremias Verheissung eines Herzens, das Gott kennt, vgl. Jer 24 7 31 33 32 29, und auf Hesekiels Ausführung dieser Verheissung Hes 11 19, wo von einem neuen Geist die Rede ist; weitere Belegstellen für die mit dem Exil aufgekommene Erwartung der Geistesausgiessung sind Hes 36 26 27 39 29 Jes 44 3 32 15 Sach 12 10; vgl. meinen Jes-Commentar zu Jes 11 2 und S. 113. Die Geistesausgiessung erstreckt sich עַל־כָּל־בָּשָׂר,

über alles Fleisch, ein Ausdruck, der hier weder die Tierwelt, wie z. B. Gen 6 17, noch die Heidenwelt, wie Jes 49 26 Ps 56 5 vgl. mit v. 12, einschliessen kann, sondern notwendigerweise auf Israel einzuschränken ist, da in der folgenden Spezifizierung von כָּל־בָּשָׂר nur von Israeliten die Rede ist (vgl. das Erstaunen darüber, dass der heilige Geist auch Heiden gegeben wird, Act 10 45). Der Ausdruck hat übrigens später ganz die Bedeutung von *jedermann* erhalten, vgl. JSir 8 19, sodass man nicht mehr auf den Sinn von בָּשָׂר reflektierte; es ist daher jedenfalls unnötig, mit Cheyne בשר als eine Abkürzung für בֵּית יִשְׂרָאֵל anzusehen. Aus Jes 31 3 (s. dort) ersieht man, welche hohe Verheissung in der Ausgiessung des *Geistes* auf das *Fleisch* liegt. Hier wird ihr die Wirkung zugeschrieben, den Menschen zum Weissagen zu befähigen, ihn zum Propheten, zum Kenner des Willens Jahwes Jer 31 30–33, zu machen, vgl. auch zu Jes 11 2 44 3. *Prophezeien, Träume haben* und *Gesichte sehen* sind hier als Synonyma zu verstehen (für die *Träume* des Propheten vgl. Num 12 6, für die *Gesichte* vgl. die Überschriften Jes 1 1 Ob v. 1) und wollen auch nicht als besondere Art der prophetischen Erleuchtung für die verschiedenen Altersstufen genannt sein. 2 וְגַם, *und auch,* hebt noch ausdrücklich hervor, dass selbst die in untergeordnetster Stellung befindlichen Israeliten von der Geistesausgiessung nicht ausgeschlossen sein werden. *Die Knechte* und *Mägde* sind nämlich in Sklaverei geratene Israeliten, vgl. Neh 5 2. אֶת־רוּחִי übersetzt LXX in v. 1 und v. 2 mit ἀπὸ τοῦ πνεύματός μου (ebenso Act 2 17 18), aus dogmatischem Interesse, um deutlich zu sagen, dass Gott nicht allen seinen Geist ausgegossen habe. 3f. die Zeichen am Himmel und auf Erden, die dann als Vorboten des Tages Jahwes erscheinen. Wie die antike Welt in ausserordentlichen Naturerscheinungen die Ankündigung grosser Ereignisse erblickte (vgl. nur Livius), so gehen auch dem grössten Ereignisse der Zukunft *Wunderzeichen,* מוֹפְתִים, voran, vgl. zu 2 10 und s. die Zusammenstellung der in der spätjüdischen Litteratur genannten Vorzeichen bei Marti Gesch. der isr. Rel.[4] 297. *Blut und Feuer und Rauchsäulen* weisen auf Krieg, vgl. Hes 38 22 und s. Mt 24 6 Mc 13 7f.; es sind die Zeichen auf Erden. Zu תִּימְרוֹת עָשָׁן vgl. zu Cnt 3 6. 4 nennt die Zeichen am Himmel, vgl. Am 8 9 Jes 13 10 34 4 Hes 32 7f., sowie Mt 24 29. Zu v. 4ᵇ vgl. den genau entsprechenden Halbvers Mal 3 23ᵇ, s. auch 2 11. 5 Die Jahwebekenner werden gerettet am Tage des Gerichts, dies ist deutlich der Sinn von v. 5ᵃ; wer יִקְרָא בְּשֵׁם י׳ *Jahwe anruft,* eigentlich: Jahwes Namen beim Kultus ausruft s. zu Jes 12 4, ist ein Bekenner der jüdischen Religion. Somit ist die Rettung den Israeliten verheissen; was folgt (v. 5ᵇ), begründet und exponiert diese Verheissung. Einmal wird gesagt, dass auf dem Berge Zion und in Jerusalem פְּלֵיטָה d. h. *Rettung* ist, also die dort Wohnenden vom Gericht nicht betroffen werden. Zu פְּלֵיטָה, das auch hier durchaus term. techn. für die dem Endgericht entronnenen Israeliten ist, s. zu Jes 4 2. Mit כַּאֲשֶׁר אָמַר י׳ braucht Joel nicht auf Ob v. 17 hinzuweisen, Jerusalem ist häufig Rettung verheissen. Dann wird im letzten Sätzchen hinzugefügt, dass auch noch andere als die in Jerusalem Wohnenden gerettet werden; schwerlich kann ein anderer Gedanke in וּבַשְּׂרִידִים וגו׳ liegen. Aber wie ist die Konstruktion dieses Sätzchens zu verstehen? Steiner, Wellh., Nowack fassen בַּשְּׂרִידִים

parallel mit בִּירוּשָׁלַםִ, sodass die שְׂרִידִים als „die einzelnen an verschiedenen Orten Entrinnenden" der geschlossenen Schar der in Jerusalem Geretteten gegenüberstehen sollen, und ergänzen dann aus v. 5ba dazu: תִּהְיֶה פְּלֵיטָה = „in Jerusalem und bei den Entronnenen ist Rettung." Doch diese Ergänzung über den Zwischensatz כַּאֲשֶׁר א' י' hinweg ist jedenfalls hart, die Parallelisierung von „in Jerusalem" und „bei den Entronnenen" gezwungen und die Aussage „bei den Entronnenen ist Rettung" enthält eine Tautologie. Darum ist vielmehr בַּשְּׂרִידִים als Parallele zu תִּהְיֶה פְּלֵיטָה zu nehmen; der שָׂרִיד ist ja auch der dem Gericht Entronnene und wesentlich gleichbedeutend mit פָּלִיט (vgl. beide Worte nebeneinander Jer 42 17 44 14 Ob v. 14), er braucht daher keine פְּלֵיטָה mehr. Weiter folgt nun daraus, dass in אֲשֶׁר וגו' das Subj. zu בַּשְּׂרִידִים zu sehen ist und dass man zu übersetzen hat: *Und zu den Entronnenen gehört, wen Jahwe ruft.* Dass es sich um die Diasporajuden handelt, ist nicht zu bezweifeln, und die Vorstellung ist dann ähnlich, wie Jes 66 19f. oder wie Jes 27 12f. (s. zu beiden Stellen), wo Jahwe nach dem Gericht die Israeliten aus der Diaspora sammelt, vgl. auch Jo 4 7. LXX scheint nach ihrem καὶ εὐαγγελιζόμενοι וּמְבַשְּׂרִים für וּבַשְּׂרִידִים gelesen zu haben, vielleicht hat sie aber nur so „zu lesen geglaubt" (Merx); jedenfalls wird unsere Stelle nicht verständlicher, wenn man mit Oort בִּמְבַשְּׂרִים dafür einsetzt. Act 2 17–21 schliesst die Wiedergabe von Cap. 3 mit v. 5a ab; Act 2 39 nimmt aber offenbar Rücksicht auf Jo 3 5bβ. In Rm 10 13 wird Jo 3 5a allgemein gefasst und zum Beweise verwendet, dass auch den Heiden das Heil bestimmt sei.

Cap. 3 hat kurz die Hauptsache: die Rettung der Israeliten beim Weltgericht, vorweggenommen; Cap. 4 exponiert diese Weissagung, indem genauer dargelegt wird, wie sich das Weltgericht an den Nachbarn und an den ferneren Heidenvölkern vollzieht.

4 1–8 Die Sammlung aller Völker im Thal Josaphat und das Gericht an den Phöniziern und Philistern. 1 כִּי schliesst das ganze Capitel an 3 5 an: die Israeliten werden gerettet werden; *denn* das Gericht über die Heiden steht bevor. Man sieht an dieser Verbindung, wie es für den Glauben feststeht, dass die Kehrseite des Gerichts über die Heiden das Heil Israels ist. *In jenen Tagen und in jener Zeit* findet sich gerade so Jer 33 15 50 4 20. Zu אָשׁוּב שְׁבוּת (das Hiph. des Kĕrē ist unnötig) vgl. Am 9 14. Die entscheidende *Wendung* im Geschicke Judas und Jerusalems ist noch immer nicht eingetreten, die ärmlichen und gedrückten Verhältnisse der nachexilischen Gemeinde können nicht als Anfang derselben betrachtet werden; die wahre „messianische" Wendung bringt das Weltgericht. 2 Das *Thal Josaphat,* in welches Jahwe alle Völker zum Gerichte versammelt, ist nicht das Thal, wo König Josaphat einen grossen Sieg über Moabiter, Ammoniter und Meunäer davongetragen haben soll, da dasselbe vielmehr den Namen עֵמֶק הַבְּרָכָה (= Wādi Bereikūt bei Thekoa) trägt. Die spätere Tradition identifiziert es mit dem Kidronthal, für das seit dem 4. Jahrh. nach Chr. auch die Benennung Josaphatthal nachweisbar ist (s. Buhl Geogr. Paläst. 93, vgl. auch Baedeker Paläst.[5] 92). Aber die Unrichtigkeit dieser Tradition ergiebt sich schon aus der Bezeichnung עֵמֶק, da im נַחַל קִדְרוֹן kein Raum für ein עֵמֶק ist. Insoweit hat jedoch die Tradition recht, als sie das Thal in der Nähe Jerusalems sucht; denn seit Hesekiel erwartet

man das Weltgericht vor Jerusalem, vgl. Hes 38f. Sach 9 14–16 12 1–9 Dan 11 45, s. auch zu Jes 10 12 12 24–27 66 6. Nur ist Thal Josaphat nicht der wirkliche Eigenname des Orts des Weltgerichtes, sondern, wie die Wortspiele (v. 2^b und v. 12) und der zweite Name עֵמֶק הֶחָרוּץ (v. 14) zeigen, eine um der Bedeutung von Josaphat (= *Jahwe richtet*) willen freigewählte Bezeichnung. Man hat also kein Thal Josaphat auf der Karte zu suchen; wo es in der Nähe von Jerusalem zu suchen wäre, hätte auch Joel selber kaum gewusst. נַחֲלָתִי bedeutet wie 2 17 das Volk; יִשְׂרָאֵל ist sein Ehrenname, s. zu 2 27. Der Relativsatz אֲשֶׁר פִּזְּרוּ בַגּוֹיִם wird durch den Hauptsatz וְאֶת־אַרְצִי חִלֵּקוּ fortgeführt. Diese Worte gehen deutlich nicht auf eine blosse Brandschatzung Judas durch den Raubzug von ins Land einfallenden Feinden, wie eine solche unter Joram durch Philister und Araber stattgefunden haben soll (II Chr 21 16f.), sondern auf die gänzliche Eroberung und totale Besitznahme des Landes durch die Chaldäer. Für Joel ist der Untergang Judas und die Wegführung ins Exil ein Ereignis der Vergangenheit und zugleich der grösste Frevel, den die Heiden begingen. Wie frevelhaft die Feinde mit dem Volke Jahwes umsprangen, führt **3** näher aus. Nach der antiken Kriegssitte wurde die Beute verteilt, indem man um die Gefangenen das Los warf; zu יַדּוּ גוֹרָל, von יָדַד (hier mit אֶל־ = עַל konstruiert), vgl. Nah 3 10 Ob v. 11. Die einem jeden zugefallene Beute wurde um den schnödesten Preis weggegeben, wenn nur die Lust und Genusssucht befriedigt werden konnte. Einen Knaben gab man her בַּזּוֹנָה *um eine Hure,* nicht um sie zu behalten, sondern um sie zu gebrauchen; Pesch. und Targum erklären doch wohl בַּזּוֹנָה richtig mit בִּשְׂכַר הַזּוֹנָה = „als Lohn für eine זוֹנָה", auch LXX versteht die Stelle so. Bei dem unpräcisen Charakter Joels ist man nicht gezwungen, die beiden בְּ in den parallelen Sätzchen von v. 3^b ganz gleich zu fassen und darum mit Oort und Nowack בַּמָּזוֹן, *um Speise,* für בַּזּוֹנָה zu vermuten. Zu der Verbindung von זְנוּת und יַיִן vgl. Hos 4 11. וַיִּשְׁתּוּ wird beigefügt sein, um zu sagen, dass sie ein Mädchen hergaben zur Bezahlung für Wein, den sie sofort verzechten. Vgl. die hübsche Geschichte zu diesem Verse in Midrasch Echa I 46 bei Dalman Aram. Textproben 21f. **4** beginnt die Apostrophierung der Phönizier und Philister, denen genaue Vergeltung ihrer an den Judäern verübten Ungerechtigkeiten in Aussicht gestellt wird (v. 4–8). וְגַם gehört nicht zu אַתֶּם allein, sondern zum ganzen Satz; es fügt nicht zu anderen Völkern neue hinzu, sondern steigert den Gedanken: *Und auch* giebts bei dem Gericht keine Ausnahme und keine Möglichkeit zu entrinnen für einzelne Völker, speziell nicht für Phönizier und Philister. Dass die Frage מַה־אַתֶּם לִי = *was wollt ihr mir (thun)?* zu erklären ist, ergiebt sich aus ihrer Wiederaufnahme und Exposition in den beiden disjunktiven Gliedern v. 4^b. כֹּל גְּלִילוֹת פְּ׳, *alle Kreise* (oder *Bezirke*) *Philistäas,* bedeutet das ganze Philistergebiet, das in alter Zeit in fünf Fürstentümer zerfiel Jdc 3 3 I Sam 6 4 Jos 13 2f., später nach der Zerstörung von Gat wohl nur noch vier umfasste, s. zu Am 1 6–8; zum Ausdruck vgl. πᾶσα Γαλιλαία ἀλλοφύλων I Mak 5 15, wo gleichfalls Tyrus und Sidon vorhergeht. Die Doppelfrage v. 4^b ist rhetorisch: Wie ihr denkt, ob ihr meint, erfahrenes Unrecht zu vergelten, oder ob ihr ohne Grund einen Angriff machen wollt, thut nichts zur Sache und die Strafe für das, was ihr gethan

habt (גְּמֻלְכֶם, vgl. auch v. 5f.), schreitet schnell. Zu קַל מְהֵרָה vgl. Jes 5 26 und zu הָשִׁיב בְּרֹאשׁ vgl. Ob v. 15 Ps 7 17 Jdc 9 57 I Sam 25 39. **5** Plünderung Judas ist der erste Vorwurf. Zwar wird nicht notwendig mit *mein Silber* etc. auf eine Plünderung des Tempelschatzes hingewiesen, es kann sich allgemeiner um den wertvollsten Besitz der Judäer in ihren Häusern handeln. Auch הֵיכְלֵיכֶם bezeichnet nicht notwendig die *Tempel,* sondern ebensogut die *Paläste,* vgl. Am 8 6 Jes 13 22 Dan 1 4. Aber es ist immerhin wahrscheinlich, dass an die Wegführung der Lade Jahwes und ihre Unterbringung im *Tempel* (vgl. Hos 8 14) Dagons gedacht ist I Sam 4f. Diese alte Sünde werden die Philister noch büssen müssen, vgl. auch v. 19. **6** Ein zweiter Vorwurf ist der Verkauf von Juden und Jerusalemern in die Sklaverei. Die בְּנֵי הַיְּוָנִים, *Jawanier,* sind die Jonier, die Griechen, s. Gen 10 2 4 Hes 27 13 Jes 66 19 Sach 9 13; hier kommen sie als Sklavenhändler in Betracht, die die gekauften Judäer weitweg von ihrer Heimat bringen. Auf was für ein Ereignis v. 5f. sich bezieht, ist nicht zu sagen; jedenfalls darf man auch hier, wie v. 2 (s. dort), nicht an die Plünderung Jerusalems durch Philister und Araber II Chr 21 16f. denken, da dort die Phönizier nicht dabei waren. Wahrscheinlich hat Joel überhaupt nicht ein einzelnes Ereignis im Sinn, sondern denkt an das ganze Verhalten der Philister und Phönizier gegen die Judäer, wobei v. 5 auf die ersteren und ihre Raubzüge in der alten Zeit (man denke an die Wegnahme der Lade Jahwes!) und v. 6 auf die letzteren zu beziehen ist. Als Sklavenhändler sind die Phönizier bekannt Hes 27 13, vgl. auch Am 1 9 I Mak 3 41 II 8 11. **7f.** Die Strafe erfolgt genau nach dem Vergeltungsrecht; auch dies scheint dafür zu sprechen, dass Joel kein einzelnes historisches Ereignis, für das er Strafe drohte, im Auge hat, sondern dass er die Abrechnung für die ganze Vergangenheit in Aussicht stellt. Die in die weite Ferne verkauften judäischen Sklaven ***stört*** Jahwe ***auf*** (vgl. zu מְעִירָם Jes 13 17) und verleiht ihnen so die Kraft, die Sklaverei abzuschütteln und in die Heimat zu ziehen. **8** Die Phönizier haben die Juden nach Nordwesten verkauft, jetzt sollen sie selbst dafür nach Südosten in Sklaverei kommen; denn die Juden, in deren Besitz sie fallen (מָכַר בְּיַד Jdc 2 14), werden sie den שְׁבָאִים, den *Sabäern, an ein weit entlegenes Volk,* verkaufen. Die Sabäer sind als ein wichtiges Handelsvolk im AT wohlbekannt, vgl. Hes 27 22f. 38 13 Hi 6 19 Ps 72 10, und ihre Heimat Arabia felix gilt auch Jer 6 20 als ein fernes Land (vgl. auch KAT³ 149); man wird daher nicht nach LXX mit Merx, Oort, Nowack לַשְּׁבִי εἰς αἰχμαλωσίαν, in Gefangenschaft, zu lesen haben. Die Indetermination von גוֹי spricht nicht gegen die vorhergehende Nennung eines bestimmten Volkes. Auffallender ist der Wechsel von לְ und אֶל־, aber es kann damit gesagt sein wollen, dass die Sabäer nur die Zwischenhändler sind, die ihre Ware an ein weit entferntes Volk absetzen, also: ***sie verkaufen sie den Sabäern zu Handen eines weit entfernten Volkes;*** אֶל־גּוֹי רָחוֹק entspricht genau v. 6ᵇ. כִּי יְהוָה דִּבֵּר eine feierliche Bestätigungsformel wie Jes 1 2 Ob v. 18; hier leitet Joel das Recht dazu wohl ab aus dem Gesetz der göttlichen Vergeltung, das ihm nicht zweifelhaft ist.

4 9–17 Die Vollstreckung des Gerichts an den Heiden im Thale Josaphat. Nach der Digression zu den Phöniziern und Philistern (v. 4–8) wird der Ge-

danke von v. 1–3 wieder aufgenommen. 9 Herolde werden unter die Völker gesandt, um diese zum Kriege mit Israel aufzufordern; solche Herolde stehen Gott immer zur Verfügung. זֹאת, *dies*, bezieht sich auf das Folgende, das aber nicht genau den Wortlaut des Aufrufs, welchen die Herolde ergehen lassen sollen, wiedergiebt. Wohl gehören dazu die Worte קַדְּשׁוּ מִלְחָמָה, ***weihet einen Krieg*** d. h. trefft die zum Kriege nötigen kultischen Vorbereitungen (Mch 3 5 Jer 6 4 vgl. zu Jes 13 3 und s. Schwally Sem. Kriegsaltertümer 1, 47), wie auch v. 10; dagegen ist v. 9[b] direkt an die Herolde gerichtet. Es zeigt sich darin wieder die unpräcise Art Joels, die ohne Bedenken Worte an die Herolde mit solchen an die Völker und mit Aussagen über diese (so v. 9[bβ]) mischt. הָעִירוּ, ***weckt auf*** (aus der Ruhe des Friedens ***die Helden***), ist transitiv wie v. 7 Hag 1 14 Jer 51 11. 10 Es gilt einen Entscheidungskampf, darum sollen die Heiden aufs beste sich waffnen und selbst die Werkzeuge des Friedens in Kriegswaffen umschmieden. In der messianischen Zeit wird das Gegenteil geschehen, s. zu Jes 2 4 Mch 4 3. הַחַלָּשׁ, nach der Bildung (s. Stade Gr. § 217 a) = der intensiv Schwache, ***der Schwächling,*** ermanne sich und ***spreche: ein Held bin ich.*** 11 עוּשׁוּ, welches Verb nur hier vorkommt, wird von LXX, Targ. und Pesch. mit „versammelt euch" übersetzt; aber diese Übersetzung beruht auf blosser Vermutung. Die Vergleichung des arab. غاث, „zu Hilfe kommen", führt zu keinem im Zusammenhang passenden Sinn; es ist daher entweder mit Grätz, Driver חוּשׁוּ, ***eilt,*** oder noch besser mit Wellh., Nowack עוּרוּ, ***wacht auf, auf*** (vgl. יֵעוֹרוּ v. 12 und הָעִירוּ v. 9), zu lesen. Für וְנִקְבְּצוּ, dessen dritte Person nicht verständlich ist, lese man וְהִקָּבְצוּ, ***und sammelt euch.*** In v. 11[b] unterbricht der Prophet Jahwes Rede v. 9 ff. mit einer an Jahwe gerichteten Bitte: ***Dorthin*** scil. in das Thal Josaphat, wo die Völker sich sammeln, ***führe, Jahwe, deine Helden*** d. h. die Engel, die himmlischen Heere, vgl. Sach 14 5 Ps 103 20, ***hinab;*** הַנְחַת ist Impera. Hiph. (s. Ges.-Kautzsch[27] § 64 h) von dem aram. נְחַת = יָרַד. Aber auch für Joel scheint mir eine derartige Unterbrechung zu hart, zumal שָׁמָּה erst im folgenden v. 12 seine Erklärung findet und הַנְחַת nicht hebr., sondern aramäisch ist. Lieber sehe ich daher in den Worten die zu dem fälschlich von יָרַד abgeleiteten רְדוּ v. 13 an den Rand gesetzte Glosse oder Bitte eines späteren Lesers, wenn nicht etwa eine Textverderbnis vorliegt, da LXX ähnlich wie zu Ende von v. 10 hier gelesen hat: ὁ πρᾳὺς ἔστω μαχητής, dessen letzte Worte hebr. יִהְיֶה גִּבּוֹר entsprechen. Übrigens ist es die Vorstellung der späteren Zeit, dass Jahwe zur Besiegung der Feinde seine Helden herabführt, vgl. Sach 14 5 und zu Jes 30 30, sowie zu Jo 4 13. Jedenfalls ist aus v. 11[b] nicht zu schliessen, wie Merx will, dass alles von 2 17—4 21 als Gebet der Gemeinde gedacht sei. 12 schliesst sich gut an v. 11[a] an. יֵעוֹרוּ, Niph. von עוּר, wie Jer 6 22, und יַעֲלוּ wie Hos 2 2. Mit v. 12[b] wird auch der Name des Thales erklärt vgl. v. 2. 13 Die mit der Vollziehung des Gerichts Beauftragten sind nicht die Juden, sondern Jahwes himmlische Diener, die ihm jederzeit zu Gebote stehen, gerade wie die Herolde v. 9. Hier sind diese himmlischen Helden als Schnitter und Keltertreter dargestellt, beides Bilder, die für Besiegung feindlicher Heere auch sonst gebräuchlich sind; für das Bild von der Ernte vgl. Jes 17 5, für das vom Keltern der Trauben Jes 63 1–3, für beide Apk

Joh 14 14–20. Die *Sichel*, מַגָּל, (im AT nur noch Jer 50 16) heisst heute noch bei den Arabern *manǵal*, vgl. ZDPV 1886, 39. רְדוּ (s. oben zu v. 11ᵇ), *stampft*, ist von רָדָה, *treten* (hier: die Kelter), nicht von יָרַד, *hinabsteigen*, abzuleiten. הֵשִׁיקוּ הַיְקָבִים wird aus 2 24 hier fälschlich eingetragen sein, da das Überströmen der Kufen zum Einhalten im Keltern und nicht, wie das כִּי מָלְאָה גַּת, zum raschen Beginn des Keltern einladet. Erst wenn man das Sätzchen ausschaltet, lässt sich in dem folgenden כִּי רַבָּה רָעָתָם das Suffix auf die *Völker ringsum* (v. 12) und nicht auf הַיְקָבִים *die Kufen* beziehen. Die Völker verdienen den Untergang im Weltgericht, wie die erste Menschheit in der Sintflut, durch ihre Bosheit, vgl. Gen 6 5. **14—16** schildert der Prophet das Völkergedränge im Thale Josaphat und das Gericht, das unter Verfinsterung des Himmels durch Jahwes Einschreiten (natürlich mit seinen Heerscharen) an den Heiden vollstreckt wird. Der Plural und die Wiederholung von הֲמוֹנִים zeigen die grosse Menge der sich versammelnden Völker an, vgl. Ges.-Kautzsch[27] § 123e, und der Ausruf malt das Entsetzen des Propheten über diese Masse, vgl. § 147c. Das Thal Josaphat (v. 2 12) heisst hier עֵמֶק הֶחָרוּץ d. i. *Thal der Entscheidung* (vgl. LXX τῆς δίκης) und keineswegs mit zu v. 13 durchaus nicht passendem Bilde „Thal des Dreschschlittens"; zu dem Gedanken vgl. Jes 10 22. **15** nennt wieder die Zeichen, die den bevorstehenden Tag Jahwes einleiten, wie 2 10 3 4, s. dort. **16** Jahwes Erscheinen mit seiner Heerschar wird unter dem Bilde eines Gewitters dargestellt, vgl. Jes 28 2 29 6–8 30 30f. Mit Nowack v. 16ᵃᵅ als Glosse aus Am 1 2 zu verdächtigen, liegt kein Grund vor (s. zu Am 1 2). Dass Joel übrigens auch hier, wie anderswo, seine Vorbilder eifrig benützt, ist wohl zuzugeben; aber für Ursprünglichkeit von v. 16ᵃᵅ spricht deutlich 2 11ᵃ. Zu v. 16ᵃᵝ vgl. 2 10ᵃ. Ausdrücklich hebt v. 16ᵇ hervor, dass Israel von Jahwe geschützt wird, vgl. Jes 4 6 30 29–33; מַחְסֶה und מָעוֹז sind in der Psalmensprache beliebte Termini, vgl. Ps 14 6 46 2 27 2 31 5 43 2. **17** Die Folgerung, die Israel aus solcher Rettung ziehen wird, nennt Jahwe selber; Israel wird erkennen, dass Jahwe sein Gott ist (vgl. 2 27) und dass Jerusalem *heilig* d. h. unantastbar für alle Feinde und unnahbar für die profanen Heiden bleibt (vgl. Hes 39 7 28f. Jes 52 1 Ob v. 17 Sach 9 8 14 21). Zu שֹׁכֵן בְּצִיּוֹן vgl. 2 27: בְּקֶרֶב יִשְׂרָאֵל und Jes 8 18.

4 18—21 Der herrliche Segen des Landes Israels in der Endzeit und die Verödung von Ägypten und Edom. Die Schilderung der wunderbaren Fruchtbarkeit Palästinas *an jenem Tage*, d. h. in der messianischen Zeit, ist ein beliebtes Thema der Eschatologiker, vgl. zu Hos 2 23–25 14 6–8 Am 9 13. **18ᵃ** (bis חָלָב) lautet fast gleich wie Am 9 13ᵇ. Die *Bäche Judas* werden dann nicht mehr vertrocknen wie 1 20, sondern jederzeit reichlich Wasser bieten. Zu der *Quelle*, die vom Hause Jahwes ausgeht, vgl. die Grundstelle Hes 47 1–12 und dann Sach 14 8; an ersterer Stelle fliesst sie nach Osten, an letzterer teilt sie sich nach Osten und nach Westen. Hier v. 18ᵇ bewässert sie אֶת־נַחַל הַשִּׁטִּים, *das Akazienthal*. Ein Thal dieses Namens ist in alter Zeit unbekannt; die Akazienaue im Osten des Jordans (Num 33 49) kann nicht in Frage kommen. Das heutige *wādi es-sanṭ*, das dem Namen durchaus entspricht, liegt doch zu fern von Jerusalem, es beginnt erst westlich von Bethlehem und führt nach

Askalon hinab. Wahrscheinlich soll der Name nicht der gebräuchliche geographische Eigenname, sondern, wie Ebene Josaphat und חָרוּץ v. 12 14, eine poetische Bezeichnung sein für ein dürres wasserarmes Thal, in dem bloss Akazien wachsen. Dann empfiehlt es sich, darin die Bezeichnung der Fortsetzung des Kidronthales zu sehen, das sich durch die Wüste Juda hindurch südostwärts in das Tote Meer hinabzieht. Offenbar meint auch Hes 47, auf dessen Verheissung v. 18b beruht, dieses Thal, und der Sinn ist an beiden Orten derselbe: In der messianischen Zeit wird durch die Segensquelle, die vom Tempel ausgeht, selbst die unfruchtbare Wüste Juda in herrliches fruchtbares Land umgewandelt. Vgl. auch Apk Joh 22 1 f. **19** Zu dem Glücke Judas bildet die Verödung von Edom und Ägypten die Folie. Dass Edom grell mit Juda kontrastieren soll, ist nicht zu verwundern; kein Volk war nach dem Exil den Juden so verhasst, wie die Edomiter, vgl. zu Am 1 11 f. Ob v. 1–21 Mal 1 2–5. Zu der Schuld: מֵחֲמַס בְּנֵי יְהוּדָה *wegen der Frevelthaten an den Judäern*, giebt Ob v. 10–14 den besten Kommentar, vgl. מֵחֲמַס אָחִיךָ יַעֲקֹב Ob v. 10. Warum aber Ägypten hier neben Edom erscheint, liegt nicht so offen zu Tage. Schwerlich hat man nur daran zu denken, dass Joel, wie er von der Tempelquelle als dem Grunde der Fruchtbarkeit Judas sprach, das vom Nil fruchtbar gemachte Ägypten in den Sinn kam und er nun, um den Gedanken an die Gleichwertigkeit von Ägypten mit Juda fernzuhalten, die Drohungen wiederholte, die Hes 29 9 12 32 15 über Ägypten ausgesprochen sind, vgl. auch Sach 14 18 f. Vielmehr hat Joel bei dem מֵחֲמַס ב' י', das auch auf die Ägypter geht, die einstige Bedrückung im Auge, die Israel im Diensthause Ägypten erlebte; alle anderen Völker, die Israel bedrückten, hat die Strafe erreicht, das assyrische und das chaldäische Reich sind zerstört, nur Ägypten hat niemals dafür büssen müssen und besteht immer noch ungebrochen weiter, darum wird mit ihm endlich in der Endzeit Abrechnung gehalten. Dass hier Miṣraim nicht Ägypten, sondern nordarabisches Muṣri (und erst noch „altertümlich für Edom gebraucht") sei (KAT³ 147), ist schwer zu glauben. Das letzte Sätzchen mit אֲשֶׁר betrachte ich als Glosse; שָׁפְכוּ, zu dem natürlich Edomiter und Ägypter Subj. sein müssen, ist grammatisch hart, da vorher die Länder genannt sind und nachher erst noch *in ihrem* (scil. der Edomiter und Ägypter) *Land* folgt, und die lose Verbindung mit אֲשֶׁר spricht auch eher für eine Glosse, als für einen ursprünglichen Bestandteil. Die Glosse denkt mit dem Vergiessen *unschuldigen Blutes*, soweit dies Ägypten angeht, an die Massregeln des Pharaos gegen die hebräischen Knäblein Ex 1 15–22. **20 21b** hebt noch einmal im Kontrast zu v. 19 das herrliche Los von Juda und Jerusalem hervor: *Juda aber wird immerdar bewohnt sein Und Jerusalem auf Geschlecht und Geschlecht Und Jahwe bleibt wohnen auf dem Zion*: das letzte Sätzchen begründet v. 20: Jahwes Wohnenbleiben auf dem Zion ist die Bürgschaft für das unaufhörliche Glück Judas und Jerusalems. Zu תֵּשֵׁב, *bewohnt sein*, vgl. Jes 13 20 Sach 9 5. **21a** ist ebenfalls Glosse, wie v. 19b3, und schliesst an die dort genannte Schuld die Versicherung der Bestrafung an. Als Glosse hebt sich v. 21a deutlich von der Umgebung dadurch ab, dass hier Jahwe selber redet, während vorher und nachher der Prophet spricht und dort daher Jahwe in der 3. Person erscheint (v. 18 21b).

Um einen solchen Wechsel, wie ihn gerade v. 21 aufweist, bei einem und demselben Autor für möglich zu halten, genügt die Erinnerung an den unpräcisen Charakter von Joel nicht. Mit דָּמָם wird auf דָם נָקִיא in v. 19 hingewiesen, das Suff. bezieht sich auf die Judäer: *ihr* unschuldig vergossenes *Blut*. Für נִקֵּיתִי, das den Sinn von *rein sprechen* (z. B. Hi 9 28) oder *ungestraft lassen* (z. B. Ex 20 7) hat, aber nur mit persönlichem Obj. vorkommt, ist beidemal נִקַּמְתִּי (so LXX und Pesch. wenigstens das erstemal) = *rächen* zu lesen (so auch WELLH.). Das allein giebt einen verständlichen Sinn: *ich werde rächen ihr Blut, das ich* bisher *nicht gerächt habe*, während die Übersetzung: „ich erkläre i. B. für unantastbar, das ich zuvor nicht für unantastbar erklärt habe“ (MERX), für נִקֵּיתִי einen nicht nachweisbaren Sinn postuliert, die Fassung von STEINER: „und ich sollte ungestraft lassen ihr Blut? ich lasse es nicht ungestraft“ eine sehr unglückliche Frage voraussetzt und das Perf. wie ein Imperf. wiedergiebt, und die blosse Änderung des ersten נִקֵּיתִי (NOWACK): „und ich will ihr Blut rächen, nicht werde ich ungestraft lassen“ ebenfalls das zweite Perf. so zu fassen genötigt ist, als wenn das Imperf. לֹא־אֲנַקֶּה dastände. Alle diese gezwungenen Erklärungen ist man los mit der genannten doppelten Verbesserung in נִקַּמְתִּי und dann giebt die Glosse die klare Begründung zu dem verschiedenen Lose von Juda und von Edom-Ägypten in der messianischen Zeit.

AMOS.

Einleitung.

I. Allgemeines über das Buch Amos.

Das Buch Amos, das im hebräischen Kanon an dritter, in der LXX an zweiter Stelle dem Zwölfprophetenbuche eingereiht ist, wird zum ersten Male im Buche Tobit 2 6 genannt, wo die wahrscheinlich sekundäre Stelle: Am 8 10aα zitiert wird. Aber dass es nicht erst im ersten Jahrhundert vor Chr., in dem wahrscheinlich Tobit verfasst ist, sondern schon um 200 v. Chr. ein Buch Amos gab, bezeugt JSir 49 10, wo von שְׁנֵים עָשָׂר הַנְּבִיאִים (οἱ δώδεκα προφῆται) gesprochen wird. Wie das Buch Amos damals beschaffen war, speziell ob es bereits die jetzige Gestalt besass, lässt sich aus JSir 49 10 natürlich nicht erschliessen. Sind demnach die direkten Zeugnisse für das Buch Amos sehr spät, so lässt sich andererseits schon früh eine Bekanntschaft mit den Reden und dadurch mit der Thätigkeit des Propheten Amos nachweisen. Höchst wahrscheinlich ist Hosea zu seiner Beurteilung der Lage in Israel durch das Auftreten Amos' in Bethel mit angeregt worden; mit Sicherheit aber lässt sich vermuten, dass Jesaja die Rede Amos' 4 4–13 kannte, da Jes 9 7—10 4 + 5 25–30 in mehrfacher Hinsicht an dieselbe erinnert, vgl. nur den Refrain bei Amos: וְלֹא שַׁבְתֶּם עָדַי נְאֻם יְהוָה mit dem bei Jesaja: בְּכָל־זֹאת לֹא שָׁב אַפּוֹ וְעוֹד יָדוֹ נְטוּיָה; ausserdem s. die Vorbem. zu 5 4—6 14 15 am Ende und zu 6 3. Immerhin wird man sagen können, dass zwischen diesen Endpunkten: dem 8. Jahrh. (Jesaja) und dem 1. Jahrh. (Tobit) das Buch Amos so geworden ist, wie es jetzt uns vorliegt. Da aus der Zwischenzeit keine Zeugnisse uns vorliegen, sind wir auf die Betrachtung des Buches selbst angewiesen.

Von selbst gliedert sich das Buch in die drei Teile: 1) Cap. 1f.: Die Ankündigung des Gerichts über die Nachbarn Israels und über Israel selber; 2) Cap. 3—6: eine Reihe von Reden und Redestücken, die äusserlich in zwei Gruppen zerfallen, deren erste durch dreimaliges שִׁמְעוּ אֶת־הַדָּבָר הַזֶּה 3 1 4 1 5 1, deren zweite durch dreimaliges הוֹי 5 7 (s. die Auslegung) 5 18 6 1 zusammengehalten ist: und 3) Cap. 7—9: eine Reihe von fünf Visionen, unterbrochen durch die Erzählung von dem Erlebnis des Propheten in Bethel und ausgestattet mit einem Ausblick auf das Glück der

kommenden Tage. „Das ist eine schematische Disposition“ (Riedel), wie man sofort bemerkt; sie geht also wohl sowenig auf den Propheten zurück, wie Jes 1—39 oder auch nur Jes 1—12 auf Jesaja. Dieser Schluss wird durchaus bestätigt, wenn man auf die Elemente, aus denen das Buch zusammengesetzt ist, achtet. Denn auch hier finden sich manche Stücke, die einer späteren Zeit als der Lebenszeit Amos' angehören. Es seien hier vorläufig nur erwähnt aus dem ersten Teile die Bedrohungen von Gaza, Tyrus, Edom und Juda 1 6–12 2 4–6, aus dem zweiten (Cap. 3—6) 4 12b 13 5 8f. 13 26 6 2 und aus dem dritten (Cap. 7—9) 8 8 9 5f. 9 8–15. Weiteres s. Einl. III und in der Auslegung.

II. Der Prophet Amos und seine Bedeutung.

1) Herkunft und Zeit des Propheten. Ausser dem Propheten ist keine Person des Alten Testaments bekannt, die den Namen *ʿĀmōs* (עָמוֹס, nicht zu verwechseln mit אָמוֹץ, *ʾĀmōṣ*, dem Vater Jesajas) getragen hätte. Aus 7 10–17 ist zu entnehmen, dass Amos Schafhirt und Sykomorenpflanzer war (s. zu 7 14) und dass er aus Juda stammte (7 12). Die Bedenken, die man gegen diesen letzteren Schluss erhoben hat, sind hinfällig; denn wenn Amaṣja (7 12) zu Amos auch nicht sagt: „kehre heim in das Land Juda“, sondern: „mach' dich davon in das Land Juda“, so ist einerseits zu bemerken, dass dies deutlich ein Heimschicken ist, andererseits aber zu beachten, dass es völlig unverständlich und sonderbar bliebe, wenn Amaṣja einen ihm widerwärtigen israelitischen Propheten den Judäern auf den Hals hetzte. Es liegt darum auch kein Grund vor, an der Angabe der Überschrift 1 1 zu zweifeln, dass Amos aus Thekoa in Juda stammte. Wenn in Thekoa Sykomoren nicht gediehen, so gab es in der Nähe im Osten und Westen (am Toten Meer oder in der Schephela) zur Sykomorenzucht geeignete Gegenden, die die nomadisierenden Schafhirten leicht erreichen konnten, s. zu 7 14 und vgl. für Sykomoren in der Schephela I Reg 10 27. Wenn aber neuerdings Cheyne (Encycl. Bibl. Art. Prophetic Literature § 35 und Critica Bibl. II, 133f.) den Heimatort des Propheten, Thekoa, nach dem Süden Palästinas verlegt und damit Amos zu einem Kind des Negeb macht, so hängt dies mit seiner Theorie zusammen, dass an ausserordentlich vielen Stellen des alttestamentlichen Textes Verderbnisse für Namen aus der Gegend und aus der Nachbarschaft von Südpalästina vorliegen, unter denen neben Kusch, Ismael, Miṣṣur namentlich Jerachmeel eine Rolle spiele. Diese Theorie erscheint weder im Allgemeinen noch speziell für Amos begründet. Es ist doch viel verlangt, wenn selbst Bethel und שמרון 6 1 (שִׁמְרֹן gelesen) im Süden von Juda wieder gesucht werden sollen, wenn בנקדים 1 1 aus בן־רחים = „Sohn Rachīms“ d. h. „Jerachmeels“ entstanden sein, wenn הַהַרְמוֹנָה 4 3 in יְרַחְמְאֵלָה verbessert und 5 25–27 als dem Original nahekommender Text gelesen werden soll: הַזְּבָחִים וּמִנְחָה הִגַּשְׁתֶּם־לִי בְּמֹעֲדֵי עֲרָבִים בֵּית יִשְׂרָאֵל׃ וְנָשְׂאוּ אֶתְכֶם מַעֲכַת וִירַחְמְאֵל וְקַיִן וְיִשְׁמָעֵאל׃ וְהִגְלֵיתִי אֶתְכֶם יְרַחְמְאֵלָה אָמַר יַהְוֶה וגו׳׃ = „Brachtet ihr mir Schlachtopfer und Speisopfer an den Festen von Arabien, Israeliten? So sollen euch Maakat und Jerachmeel und Kain und Ismael forttragen, und ich werde euch nach Jerachmeel ins Exil wegführen.“ Es ist wohl Cheyne zuzugeben, dass der Text des ATs vielfach verdorben ist; aber ein Universalheilmittel bilden Jerachmeel und Genossen nicht, und so sehr Cheyne's Verdienste um das Verständnis des ATs anerkannt werden müssen, auf diesem neuesten Wege kann man ihm nicht folgen und die Heimat Amos' wird das

etwa 2 Stunden südlich von Bethlehem gelegene judäische Städtchen Thekoa bleiben.

Gegen die judäische Herkunft des Propheten kann kein Argument darin gefunden werden, dass in den alten Bestandteilen des Buches jede Rücksicht auf Juda fehlt, vgl. die Exegese zu 2 4 f. 3 1 6 1 11 14. Diese Eigentümlichkeit in den Reden des Propheten hängt mit der besonderen Mission zusammen, die er zu erfüllen hatte; vgl. unten Einl. II 2. Ebensowenig aber wäre es berechtigt, wenn die wunderbare Originalität der Gedanken, die Klarheit und Frische der Darstellung und ihre poetische Form dafür wollten geltend gemacht werden, dass ihr Autor nicht aus den einfachen Verhältnissen eines Schafhirten und Sykomorenzüchters hervorgegangen sein könne. Wer so urteilt, kennt das Landleben und das Landvolk nicht und vergisst, dass Geist und Bildung nicht nur innerhalb der Mauern einer Stadt und in den Kreisen der Vornehmen sich finden, dass sie auch nicht nur auf der Schulbank oder im Studierzimmer gewonnen werden. Übrigens ist mit Recht schon oft darauf hingewiesen worden, dass in manchem seiner Bilder die Vertrautheit mit dem Leben und den Erlebnissen eines Hirten und Landmannes deutlich sich kundgiebt, vgl. 2 13 3 4 f. 12 4 1–3 5 17 19 6 12 7 1 f. 4 8 1 f.

Dass die Wirksamkeit des Propheten Amos in die Zeit Jerobeams II. (782—743) fällt, ergiebt sich aus 7 10–17, nach welchem Berichte der Oberpriester von Bethel an den König Jerobeam Meldung macht von dem Auftreten des Propheten in Bethel. Es ist demnach auch die sekundäre Notiz in der Überschrift, dass Amos „zur Zeit des judäischen Königs Uzzia und des israelitischen Königs Jerobeam ben Joas seine Offenbarung über Israel empfangen habe“, diesmal richtig; diese Angabe war eben leicht aus 7 10–17 zu entnehmen und dass Uzzia von Juda (789—740 v. Chr.) und Jerobeam II. (782—743 v. Chr.) Zeitgenossen waren, liess sich unschwer aus der historischen Überlieferung des ATs erschliessen. Da die weitere Datierung: *zwei Jahre vor dem Erdbeben* (1 1) ebenfalls keine selbständige Überlieferung ist (s. zu 1 1), kann sie zur genaueren Fixierung der prophetischen Thätigkeit Amos' innerhalb der langen Regierungsdauer Jerobeams II. nicht dienen. Wir sind, um zu diesem Ziele zu gelangen, auf andere Erwägungen angewiesen. Aus den Reden des Propheten ergiebt sich, dass man zu seiner Zeit in Israel auf grosse Erfolge zurückblicken konnte und man sich in sicherer und ungefährdeter Lage fühlte, vgl. 5 14. Das Reich hatte wieder beinahe seine alten Grenzen gewonnen, denn es dehnte sich aus *von der Strasse nach Hamath bis zum Bache der Araba* s. 6 14. Infolge des politischen Aufschwungs hatte der Reichtum im Lande zugenommen, aber damit waren auch Verschwendung und Üppigkeit bei den Vornehmen und Reichen eingekehrt und die Armen hatten unter dem Hochmut und Drucke, der Vergewaltigung und Rücksichtslosigkeit derselben zu leiden. Diese Verhältnisse lassen uns erkennen, dass Amos nicht am Anfang der Regierung Jerobeams II. gewirkt hat. Denn obschon bereits Joas, der Vater Jerobeams, über die Syrer gesiegt hat (II Reg 13 25), ist es doch erst Jerobeam II. gelungen, den Krieg mit den Aramäern siegreich zu beendigen. Dieser für Israel glückliche Ausgang des langen Kampfes war neben der Thatkraft Jerobeams II. hauptsächlich den Assyrern zu danken, die nun wieder ihre Feldzüge nach dem Westen aufnahmen und besonders die Aramäer bedrängten. Solche Züge sind schon von Ramman-nirari III. (812—783) und Salmanassar III. (783—773) bezeugt; aber auch ihre Nachfolger

Assurdan (773—755) und Assur-nirari (755—745) haben Züge nach Westen nach Chatarika (= Hadrach) in den Jahren 772, 765, 755 und nach Arpad im Jahre 751 ausgeführt (s. WINCKLER in KHC zum AT: Buch der Könige S. 202). Es wird daher erst von Jerobeam II. berichtet, dass er die Grenzen Israels in vollem Umfange wieder herstellte (II Reg 14 23–29). Wir können deshalb sicher annehmen, dass Amos erst in der zweiten Hälfte der Regierung Jerobeams II. als Prophet auftrat, also nach 760, und wir dürfen rund 750 als seine Zahl nennen. Auf Grund dieser grossen welthistorischen Ereignisse lässt es sich wohl verstehen, wie Amos allen Nachbarn Israels mit dem Vernichtungsgerichte droht und den Israeliten selber deutlich die Assyrer als die Feinde bezeichnet, welche ihrem Staate ein Ende bereiten und die Bevölkerung wegschleppen werden. Von diesen Vorstössen der assyrischen Macht hat man natürlich auch unter den Schafhirten von Thekoa gehört und wenn dem Propheten klar geworden war, dass Jahwe das Treiben der Israeliten nicht länger dulden könne, so boten sich die Assyrer als das Werkzeug Jahwes von selber dar. Gegen diese Fixierung hat allein ELHORST Einsprache erhoben und das Buch Amos aus dem Anfang der Regierungszeit Josias (638—621) hergeleitet. Damals soll im Anschluss an die Legende, dass ein Prophet Amos von Thekoa unter Jerobeam II. als Bussprediger gewirkt habe, ein frommer Schriftsteller im Geiste jenes Amos die Reden des Buches geschrieben haben, um durch diese Einkleidung in den an die Ephraimiten gerichteten Prophetenworten um so besser seine judäischen Mitbürger mahnen zu können. Diese Annahme hat mit Recht keinen Anklang gefunden; an sich ist es doch eine sehr gezwungene Vorstellung, die hier von der Entstehung des Buches gegeben wird, und dann fusst ELHORST hauptsächlich noch für seine Annahme auf sekundären Stellen, wie 1 2 2 4 5 26 (vgl. auch dagegen VOLZ in ThLZ 1900, 289—292).

2) Die prophetische Thätigkeit und die religionsgeschichtliche Bedeutung Amos'. Amos will nicht mit denen, die man in Israel Propheten nannte, und mit Angehörigen der Prophetenzunft in eine Linie gestellt sein und lehnt darum von sich auch den Titel eines נָבִיא ab (7 14), er ist von der Ausübung seines Berufes als Schafhirte weggenommen und mit einem bestimmten Auftrag Jahwes nach Bethel gesandt worden, den er an Israel auszurichten hatte (7 15). Er lautete: Weissagung der Zerstörung des israelitischen Reiches und der Wegführung des Volkes in die Fremde, wo es seinen Untergang finden soll. Amos hat diesem Rufe Jahwes Folge geleistet und wie es ihm dabei ergangen ist, wird 7 10–17 erzählt. Dass er nachher nochmals öffentlich aufgetreten ist, erfahren wir nicht; dagegen sind seine Worte, die uns im Buche Amos aufbehalten sind, ein Zeugnis dafür, dass er nicht nur damals am Feste mündlich sich seines Auftrags entledigt hat. Es ist doch schwerlich anzunehmen, dass die Reden des Propheten nur von einem Fremden, der sie in Bethel angehört hatte, aus dem Gedächtnis aufgezeichnet seien. Es ist nur natürlich, dass Amos selber sie nachträglich niedergeschrieben hat, und dann hat er dabei keinen anderen Zweck verfolgt, als den, welchen er bei seinem Auftreten in Bethel hatte: er wollte auch bei der Aufzeichnung seiner Worte den Auftrag Jahwes an Israel erfüllen. Dass er dabei nicht genau die Rede verbotenus niedergeschrieben hat, wie er sie in Bethel gehalten hat, versteht sich von selber; es war ihm um die Sache zu thun, nicht um eine diplomatisch genaue Wiedergabe seiner Worte. Darum werden wir auch nicht zu der Annahme gezwungen sein, dass alle seine im Buche Amos auf-

gezeichneten Reden wirklich in Bethel gehalten worden seien. Wenigstens kommt es mir vor, dass die in ihrer Einfachheit so grossartige und doch wieder so tiefe „Rede" 3 4–8 nicht in den Festlärm des Volkes zu Bethel passt, selbst dann nicht, wenn man sie als Rechtfertigung des Propheten gegen die Abweisung durch den Oberpriester ansieht. Aber eine Scheidung in wirklich gehaltene Reden und in nachträglich hinzugekommene Stücke wird schwerlich durchführbar sein. Andererseits machen manche Abschnitte durchaus den Eindruck, dass sie bloss das Thema oder die Quintessenz einer längeren Ausführung wiedergeben sollen, vgl. z. B. 8 2. Aus diesem praktischen Zwecke der Aufzeichnung erklärt es sich auch vollständig, dass, trotzdem sie in Juda erfolgte, doch keine Rücksicht auf Juda genommen wird.

Amos wird wahrscheinlich seine Worte in Flugblättern haben ausgehen lassen; eins wird die alten Bestandteile von Cap. 1f. (die sechs zehnzeiligen Strophen), ein anderes die fünf Visionen aus Cap. 7—9 enthalten haben, und das alte Gut von Cap. 3—6 mag ursprünglich auf vier oder fünf oder noch mehr Blättern unter die Menge gebracht worden sein. Die Frage, ob Amos habe schreiben können, ist durchaus müssig; jedenfalls hat es in Thekoa Schreiber gegeben, die imstande waren, Amos' Weissagungen aufzuzeichnen, wie es in jeder Ortschaft auch nicht an solchen gefehlt haben wird, die derartige Flugblätter dem Volke vorzulesen verstanden.

Gehört bei Amos die schriftliche Aufzeichnung zur Erfüllung seiner prophetischen Aufgabe, so begreift man, wie er der erste Prophet geworden ist, dessen Worte uns schriftlich erhalten sind. Aber auch in anderer Hinsicht ist Amos der Anfänger einer neuen Periode. Es mag ja Männer vor ihm gegeben haben, die in ähnlicher Weise die ächte israelitische Sitte und Religion gegen das kanaanäische Wesen mit seinem unsittlichen Kultus und Luxus verteidigten, Amos weist selber auf Propheten und Nasiräer hin (2 11); er ist der erste in der Reihe dieser grossen Männer des israelitischen Altertums, den wir genauer kennen und von dessen Gedanken wir bestimmtes wissen, und er ist nicht der kleinste unter ihnen. Man weiss nicht, was man mehr an diesem Hirten von Thekoa bewundern muss, die wunderbare Klarheit und Frische oder die grossartige Einfachheit und Tiefe seiner Gedanken oder am Ende die Weite des Gesichtskreises, den ihm die klare Gewissheit über das wahre Wesen der israelitischen Religion eröffnet hat. In ein paar einfachen Sätzen lässt sich Amos' Grundanschauung charakterisieren: Religion und Sittlichkeit, Jahwe und Gut fallen nicht auseinander; wer Jahwe dient und verehrt, übt das Recht und thut das Gute, und erst da ist wahre Religion, wo die Sittlichkeit ihr Bestand verleiht und ihr Wesen ausmacht. Jahwe aber ist die lebendige Kraft und die persönliche Macht, die diese sittliche Ordnung vertritt und nach derselben über das Leben und das Geschick der Völker entscheidet (s. bes. zu 5 4–6 14 15). Man sieht, welche Konsequenzen diese energische Hervorhebung der unbedingten Geltung des Sittlichen und Guten in der Jahwereligion haben muss; Amos sind sie aufgegangen: Jahwe ist nicht der Gott Israels allein, weder an Israels Macht noch an seine Grenzen gebunden; er ist der Herr aller Mächte (יַהְוֶה צְבָאוֹת 5 15), die Assyrer können sein Werkzeug sein; er ist der Richter auch über Aram, Ammon und Moab, nicht etwa, weil sie den Kultus Jahwes, sondern weil sie humane sittliche Pflichten ausser Acht liessen; er hat nicht nur Israel aus Ägypten geführt, sondern auch den andern Völkern ihre Wohnsitze gegeben 9 7. Man versteht von da aus das Urteil, das Amos

über Israel spricht: Jahwe hasst den kultischen Lärm und das Gepränge der Opferfeste und vernichtet eine Gesellschaft, die so versunken ist, dass sie Sitte und Recht nicht mehr kennt. Es kann aber auch niemand verborgen bleiben, wie in diesem Glauben des Amos der Monotheismus seiner Kraft, wenn auch nicht seinem Namen nach vorhanden ist, und welch ganz anderer Monotheismus als der, zu dem die Priester in Babylonien und Ägypten gelangt sein sollen! Dort in Babylonien und Ägypten eine monotheistische Spekulation, die keine Kraft besitzt und vollständig gleichgiltig ist gegen den Polytheismus der Menge, deren Götter diese Theorie allegorisiert und in einen allgemeinen Begriff auflöst, hier bei den Propheten in Israel ein kräftiger und lebendiger Glaube an Jahwe, der neben sich keine Götter duldet, der eifersüchtig über seine alleinige Verehrung wacht und als Alleinherr die Geschicke der Menschen leitet. Eine Verwandtschaft und Abhängigkeit zwischen dem Monotheismus in Babel und in der Bibel giebt es nicht; der radikal verschiedene Ursprung ist der Grund der Verschiedenheit. Dort in Ägypten und Babel ist der Monotheismus Theorie, hier in Israel Kraft und Leben; dort das Ergebnis einer spekulierenden Abstraktion, gewonnen durch eine Fusion der Götter, hier die Empfindung eines höheren Wesens, das Innewerden seiner sittlichen und geistigen Macht, erwachsen aus einer sittlichen und religiösen Vertiefung, aus einer innigeren Vereinigung mit einem besonderen Gott, der eben nicht verschwindet und sich auflöst, sondern der lebendige bleibt und als den einzig lebendigen sich erweist. Dort der leere Begriff des Monotheismus, hier schon, ohne dass das Wort geprägt ist, die Fülle von Kraft und von Leben, die diesem Glauben, wo er wahrer Glauben ist, innewohnen muss. Wie lebendig aber Jahwe als Kraft von Amos erfahren wurde, zeigt der trotz seiner Einfachheit vielleicht grossartigste Abschnitt 3 4–8: Gott ist nicht nur eine Hypothese des Verstandes, sondern seine Erkenntnis eine Wirkung der Kundgebung Gottes selber. Amos ist einer der wichtigsten Marksteine in der Geschichte der Religion. Er hat mit der energischen Betonung der einfachen, ihm wunderbar klar aufgegangenen Wahrheit von der engen und notwendigen Zusammengehörigkeit von Religion und Sittlichkeit den sittlich-religiösen Monotheismus begründet und damit die geistige und sittliche Art der wahren Religion sichergestellt; die Volksreligion ist im Prinzip überwunden, er hat sie als der erste auf eine höhere Stufe gehoben, indem er die sittlichen Elemente derselben heraushob und deren Alleingiltigkeit entdeckte.

Dass bei dieser Vertiefung der israelitischen Religion alte Namen einen neuen Inhalt und eine andere Bedeutung erhielten, versteht sich von selber. An die neue Bedeutung von יְהוָה צְבָאוֹת, das man früher wohl als den Gott der israelitischen Heere verstand, das jetzt aber Jahwe als den Herrn aller Mächte bezeichnete, ist schon erinnert (s. auch zu 5 15). Ebenso hat טוֹב, *gut*, eine absolute Bedeutung bekommen, es ist nicht mehr bloss das Erspriessliche, das Angenehme, das Zweckmässige oder das einem geschriebenen Gesetze Entsprechende, sondern das, was dem unbedingten Willen Gottes entspricht, der das Sittliche überall fordert. *Der Tag Jahwes* (יוֹם יְהוָה) endlich ist nicht mehr der Tag, wo der partikularistische Gott Israels gegen die Feinde seines Volkes siegt, sondern der Tag, an dem Jahwe, der Gott der sittlichen Macht und der Gerechtigkeit, triumphiert auch gegen Israel. Für Amos ist die Vernichtung, die er Israel drohen und prophezeien muss, nicht der Zusammenbruch, sondern die Bestätigung der Wahrheit seines Glaubens. Damit sind wir vor

die Frage gestellt, wie sich Amos die Zukunft der Religion Jahwes gedacht habe, wenn Israel vernichtet sei. Auskunft erhalten wir nicht in 9 8–15, denn diese Verse stammen nicht von Amos (s. die Erklärung); aber auch nirgends sonst vernehmen wir die Gedanken des Propheten hierüber. Wir sind auf Vermutung angewiesen: Wahrscheinlich existierte diese Frage für Amos gar nicht; er hat vertrauensvoll die Zukunft der Macht Jahwes überlassen, die ja nicht auf Israel beschränkt ist (9 7), welches die Bedeutung und die Aufgabe seiner Prärogative so schmählich verkannt hat (s. zu 3 2). Oder spielt, wie MEINHOLD anzunehmen geneigt ist, mit herein der Hintergedanke, dass Juda doch bestehen bleibe, und hat der Gedanke an diesen Rest dem Propheten es erleichtert, seine schonungslosen Konsequenzen über Israel zu ziehen? Amos nennt Juda nicht; es mag sein, dass es in Juda, zumal in der von der Hauptstadt entfernt liegenden Provinz, wirklich noch besser stand als in Israel, das ja bald Hosea, der Bürger des Nordreichs, in viel schwärzeren Farben schildert als Amos, und dass Amos daher seine Heimat und ganz Juda günstiger beurteilen durfte als Israel. Trotzdem ist schwerlich dieser Hintergedanke bei Amos lebendig gewesen. Nicht die vermeintlich oder vermutlich besseren Verhältnisse Judas können erst einem Amos den Mut geben, schonungslos den Auftrag seines Gottes an Israel auszurichten; dieser Mut ist die Frucht seines Glaubens an Jahwe und an seine Macht, ein Mut, der auch nicht zurückgeschreckt wäre, denselben Auftrag an seine eigenen Mitbürger auszurichten, vielleicht wohl mit grösserem Schmerze, aber nicht mit Verzweiflung an der Sache Jahwes.

III. Die Entstehung des Amosbuches.

1) **Der Grundstock des Buches** sind die vom Propheten Amos selber herrührenden Bestandteile. Und zwar sind dieselben von ihm in schriftlicher Aufzeichnung wohl als eine Reihe einzelner Flugblätter (s. Einl. II 2) auf die Nachwelt gekommen; die Annahme bloss mündlicher Überlieferung, welche RIEDEL und BAUMANN bevorzugen, kann nicht damit begründet werden, dass sie die spätere Verwirrung des Buches einfacher und leichter erkläre; denn die Verwirrung ist lange nicht in dem Masse vorhanden, wie BAUMANN (und auch vor ihm LÖHR) annimmt, und ELHORST, der für sein aus der Zeit Josias abgeleitetes Amosbuch eine kaum geringere Unordnung vermutet hat, glaubt dieselbe ohne Zuhilfenahme mündlicher Überlieferung erklären zu können. Zu diesem Grundstock gehören die von allen Erweiterungen, Interpolationen und Änderungen infolge weiterer Eingriffe gereinigten Reden des Propheten, wie sie die folgende Auslegung herauszuschälen versucht.

Fraglich ist es, ob der erzählende Abschnitt 7 10–17 zu diesem Grundstock zu rechnen ist. Auf alle Fälle liegt in demselben glaubwürdige Überlieferung vor; denn die ganze Begebenheit ist so eigenartig und die Worte von Amasja und Amos so charakteristisch, dass an eine Erfindung gar nicht zu denken ist. Gewöhnlich führt man als Grund, der gegen die Autorschaft von Amos sprechen soll, an, dass 7 10–17 von Amos in der dritten Person gehandelt wird, während er vorher und nachher in der ersten erscheine 7 1–9 8 1 ff. Dieser Grund ist aber keineswegs durchschlagend; denn 7 1 ff. 8 1 ff. erzählt Amos nicht, sondern er giebt die Rede wieder, in der er allerdings von seinen Gesichten berichtet hat. Also in 7 10–17 haben

wir die Erzählung von den Ereignissen, die sich an das Auftreten Amos' in Bethel, wohl speziell an die Rede, in der er dort über seine Visionen referierte, angeschlossen haben, und diese Erzählung wird ganz naturgemäss in dritter Person gegeben, wie die Erzählung Hoseas Cap. 1 (zu Hos Cap. 3, das eben auch nicht als einfache Erzählung, sondern als prophetische Rede gedacht ist, vgl. den Comm.), während der Auszug, resp. die nachträgliche Niederschrift der in Bethel gehaltenen Rede die Form der Rede beibehält. Ob von Anfang an 7 10–17 seine jetzige Stellung einnahm oder an eine andere Stelle gehörte, ist nicht sicher zu entscheiden; mir will es vorkommen, dass sie am besten an den Schluss nach 9 7 passte (nicht vor 7 1, wie BAUMANN vermutet), von wo sie natürlich wegrücken musste, als der Anhang 9 8–15 angebracht werden sollte. Vgl. noch die Vorbem. zu 7 10–17.

Hervorzuheben ist an dieser Stelle noch, dass die Rücksichtnahme auf Juda auch da, wo sie in kleinen Bemerkungen wie 3 1 6 1 jetzt vorliegt, dem Grundstock ursprünglich fremd ist, und dass sich in demselben keine Anklänge an litterarische Quellen finden. Die Anspielungen auf Ereignisse des Altertums (manche sind erst später hinzugefügt, so z. B. 2 10) gehen nicht auf Lektüre, sondern auf mündliche Überlieferung zurück, vgl. zu 2 9 4 11 5 25.

Der Grundstock der Buches umfasste somit:

a) Die Ankündigung des Gerichtes über Damaskus, Ammon, Moab, die Nachbarn Israels, und über Israel selber, die in sechs zehnzeiligen Strophen verläuft 1 3–5 13–15 2 1–3 6–8 9–11 (excl. v. 10) 13–16.

b) Eine Reihe von „Reden" des Propheten Amos in vierzeiligen Strophen mit Ausnahme von 3 12, wo ein siebenzeiliges Fragment vorzuliegen scheint, und von 4 1–3, wo zwei Sechszeiler die Apostrophe an die Frauen von Samarien ausmachen, in Cap. 3—6 (über die sekundären Elemente s. im folgenden Abschnitt 2).

c) Die Visionen Amos und die historische Bemerkung über den Eindruck, den die Erzählung dieser Visionen auf den Oberpriester von Bethel machte. Die Reihenfolge des Textes war ursprünglich: 7 1–9 8 1–3 9 1–4 7 7 10–17. Wie die historische Notiz ist auch die Erzählung über die Visionen in Prosa gegeben, nur die letzte Vision mündet aus in fünf Tetrastichen 9 1–4 7.

Einiges alte Gut mag auch in dem Geröll von 8 4–14 enthalten sein, das sich hier zwischen die vierte und fünfte Vision eingeschoben hat, wohl aber besser seiner Art nach zu Cap. 3—6 gehörte.

2) Die sekundären Elemente des Buches. Alsbald nach der Niederschrift wird der Text durch spätere Abschreiber Verderbnisse erfahren und kleinere Beifügungen bekommen haben. Aber es waren dies unabsichtliche Änderungen oder kurze Bemerkungen, die dem Verständnis dienen sollten. Denn auch bei Amos tritt uns wieder dieselbe Thatsache, wie bei Jesaja und Hosea, entgegen, dass alle grösseren Zuthaten deutlich nachexilischen Charakter haben (vgl. Jes Einl. III 3 S. XVIII und Hos Einl. IV S. 10f.). Das kann eine Übersicht der hauptsächlichsten sekundären Elemente am besten beweisen.

a) Die auf Juda Rücksicht nehmenden Stellen: 2 4f. 3 1^b 6 1 (z. T., s. die Auslegung), gehen nicht etwa auf eine imaginäre Ausgabe Amos' für das Südreich zurück, sondern setzen deutlich das Deuteronomium und die infolge der

Verachtung der Thora eingetretene Zerstörung Jerusalems voraus (2 4 f. und 6 1 vgl. mit 6 2).

b) Die historischen Einfügungen zeigen samt und sonders das gelehrte Interesse, das man nach dem Exil an den Schriften der Propheten nahm: Unter den Nachbarn, die mit dem Gericht bedroht wurden, durften Gaza (die Philister), Tyrus (die Phönizier) und die Edomiter nicht fehlen 1 6-12; es sind dies gerade die Völker, die in dem späten Buche Joels 4 4 19 als dem Gerichte verfallen erwähnt werden, und was 1 11 über Edom gesagt wird, ist erst nach dem Exile verständlich. Zudem erreichte man durch die Einfügung dieser drei Nachbarn, wenn man Juda und Israel, wie billig, zusammennahm, die beliebte Siebenzahl der Völker. Wenn von der Besitznahme Kanaans die Rede ist, so darf die Rettung aus Ägypten mit der vierzigjährigen Wüstenreise nicht fehlen, darum trat 2 10 als Zusatz zu 2 9, mussten 5 25 die vierzig Jahre ausdrücklich erwähnt sein; war von Propheten die Rede, so konnte die Widerspenstigkeit des Volkes gegen dieselben nicht unterdrückt werden, s. den Zusatz 2 12 zu 2 11. Gelehrt ist auch die Einfügung von 6 2, vgl. Jes 10 9-11, und von 5 26.

c) Das spezifisch nachexilische theologische Interesse verraten Glossen, wie die Doxologieen Gottes aus der Natur und Geschichte 4 13 5 8 f. 9 5 6, die Theorie über das Vorauswissen aller Ereignisse durch die Propheten 3 7, die Umdeutung der Hungersnot ins Geistige 8 11-14. Nachexilische Herkunft bekundet auch die Glosse 5 13 vom Schweigen des Weisen in böser Zeit (s. die Auslegung), die Zwischenbemerkung 8 8 von dem Beben der Erde über die Sünde der Israeliten (s. zu 8 8) und die Vorbemerkung, die zur Einleitung des ganzen Buches dient 1 2 (s. dazu).

d) Endlich ist die Heilsverkündigung 9 8-15 ohne Frage ein Produkt der nachexilischen Zeit, sie setzt ja den Sturz der davidischen Dynastie und das Exil voraus, vgl. die Vorbemerkung zu 9 8-15.

Über weitere Zuthaten, wie die Auslegung in 4 7 oder die Überleitung 3 3, siehe den Commentar, wo auch die kleinsten sekundären Elemente kenntlich gemacht sind.

3) Der Werdeprozess und der Abschluss des Buches. Über die Geschichte des Buches von dem Dasein des Grundstockes bis zur Entstehung der jetzigen Gestalt ist nur soviel zu sagen, dass die Hauptzugaben erst nach dem Exil zu dem Grundstock hinzugekommen sind. Jesaja hat sicher Kenntnis von Amos' Prophetieen besessen (s. Einl. I), aber damit ist nicht gesagt, dass schon damals die den Grundstock des Buches bildenden Abschnitte zu einem Ganzen zusammengestellt waren. Die Vermutung, dass bereits Amos selber die Vereinigung und Disposition vorgenommen habe, ist zwar nicht durchaus fernzuhalten. Immerhin erklärt sich leichter, wie 8 4-14 nach 8 3 verschlagen werden konnte, wenn das Ganze nicht von Anfang fest disponiert war, sondern die einzelnen Stücke für sich existierten. Wann dann zum erstenmal die verschiedenen Stücke gesammelt wurden, lässt sich schwerlich ausmachen; man darf vielleicht an die Zeit Jesajas denken, als das Nordreich gefallen war und man ein grosses Interesse haben musste, die Prophetieen Amos' zu besitzen, welche sich so genau bewahrheitet hatten. Mag sich die Disposition des zweiten Teiles Cap. 3—6 schon damals an die Stichworte שִׁמְעוּ אֶת־הַדָּבָר הַזֶּה 3 1 4 1 5 1 und הוֹי 5 7 18 6 1 gehalten haben, oder mag diese Markierung der vier Capitel

erst nachträglich erfolgt sein, man versteht sehr wohl, warum 3 1-8 an den Anfang gestellt wurde, und begreift, wie 6 8-14 den Schluss bilden konnte (vgl. noch Vorbem. zu 3 1—6 14). Natürlich war mit dieser Sammlung der Werdeprocess nicht abgeschlossen; besonders erklärt sich die Verwirrung, in der Cap. 5 auf uns gekommen ist, erst von einem Zeitpunkt aus, da die dort vereinigten Redestücke nicht mehr gesondert, sondern nach- oder nebeneinander aufgeschrieben waren (vgl. Vorbem. zu 5 4-6 14 15). Bemerkenswert ist, dass im Buche Amos die heilverkündenden Zuthaten mit Ausnahme des Schlusses eigentlich ganz fehlen, höchstens ist etwa wie 4 12 eine allzuscharf klingende Drohung durch eine mildere ersetzt; das mag damit zusammenhangen, dass die Prophetie Amos' sich nur auf Nordisrael bezieht. Später als dann auch für Israel eine Zukunft in der Vereinigung mit Juda erwartet wurde, als man die Propheten sozusagen als allwissend betrachtete und ihre Schriften hauptsächlich zur Belehrung über die Endzeit las, sind offenbar die grösseren Einschübe in Cap. 1f., die dem Verständnis des Ganzen zur Wegleitung dienende Einführung 1 2 und besonders der versöhnende Schluss 9 8-15 hinzugefügt worden. Für diese abschliessende Redaktion lässt sich wieder kein engbegrenztes festes Datum angeben; doch führt die Parallele der Einschübe in Cap. 1 (Philister, Phönizier, Edom) mit Joel schon in das vierte Jahrhundert und die Aussage 9 9 von dem Sammeln der Israeliten im Exil hat ihre nächste Parallele in dem noch späteren Jes 27 12. Wenn wir darum rund das vierte Jahrhundert als die Zeit des Abschlusses der Redaktion annehmen, so ist Amos eines der ersten Prophetenbücher gewesen, die ihren Abschluss gefunden haben. Es kann daher Amos in jetziger Gestalt (abgesehen von späteren Textverderbnissen) sehr wohl schon Jesus Sirach bekannt gewesen sein, der von dem Zwölfprophetenbuch spricht (JSir 49 10), und nicht erst Tobit, der übrigens mit seinem Zitat von 8 10 dafür Zeugnis ablegt, dass der unsichere Abschnitt 8 4-14 in seinem Amosbuche nicht fehlte (vgl. Tob 2 6).

IV. Litteratur.

Kommentare: G. BAUR Der Prophet Amos erklärt 1847; J. J. P. VALETON jr. Amos und Hosea (deutsch) 1898; S. R. DRIVER Joel and Amos, with Introduction and Notes (stereotyped edition) Cambridge 1898.

Monographieen und Abhandlungen: H. OORT De profet Amos ThT 1880, 114—159; G. HOFFMANN Versuche zu Amos ZATW 1883, 87—126; H. WINCKLER Alttest. Untersuchungen 1892, 183—185; H. BILLEB Die wichtigsten Sätze der neueren alttest. Kritik vom Standpunkte der Proph. Amos und Hosea aus betrachtet 1893; W. R. SMITH The Prophets of Israel (new edition) 1895, 90—143; S. OETTLI Der Kultus bei Amos und Hosea in Greifswalder Studien 1895, 1—34; ALBERT TESCH Setzt der Prophet Amos autoritatives Gesetz voraus? 1895; K. BUDDE Die Überschrift des Buches Amos und des Propheten Heimat in Semitic Studies in Memory of Alex. Kohut 1897, 106—110; ebenda auch S. 133—137: Zur Erklärung von Amos 6 10 von B. FELSENTHAL; P. VOLZ Die vorexil. Jahweprophetie 1897, 17—24; O. SEESEMANN Israel und Juda bei Amos und Hosea 1898; T. K. CHEYNE Amos in Encycl. Bibl. I (1899), 147—158; H. J. ELHORST De profetie van Amos 1900; ALBERT CONDAMIN Le prétendu „fil à plomb“ de la vision d'Amos in Revue Biblique Oct. 1900 (8 Seiten); S. OETTLI Amos und Hosea 1901; K. J. GRIMM Euphem. Lit. Append.

in The O. T. (Baltimore) 1901, 77 ff. 88—91; MAX LÖHR Untersuchungen zum Buch Amos 1901; ED. SIEVERS Studien zur hebr. Metrik, zweiter Teil: Textproben 1901, 472—479; A. CONDAMIN Les Chants lyriques des Prophètes in Revue Biblique Juillet 1901, I. Amos (13 Seiten); W. NOWACK Die Zukunftshoffnungen Israels in „Theol. Abhandl.“ Festgabe für H. J. Holtzmann 1902, 33—59; W. RIEDEL Alttest. Untersuchungen I, 1902, 19—36: Bemerkungen zum Buche Amos; O. PROCKSCH Geschichtsbetrachtung etc. bei den vorexil. Proph. 1902, bes. S. 7—13 und 104—118; J. A. BEWER Critical Notes on Amos 2 7 and 8 4 in AJSL Jan. 1903; BÖHMER Die Eigenart der proph. Heilspredigt des Amos in StK 1903, 35—47; T. K. CHEYNE Critica Biblica II (1903), 133—145; J. MEINHOLD Studien zur israel. Religionsgesch. I 1 (1903), 33—63; EB. BAUMANN Der Aufbau der Amosreden 1903.

Erklärung.

Überschrift und Einführung
1 1 2.

Die **Überschrift** 1 bestimmt den Autor, seine Herkunft und seine Zeit. Dass sie jedoch nicht aus einem Gusse ist, ergiebt sich schon aus der „Doppeltheit der mit אֲשֶׁר beginnenden Sätze“, von denen der zweite über den ersten hinweg auf דִּבְרֵי zurückgreift (König Einl. S. 307). Zu diesem grammatikalischen Grunde tritt der sachliche, dass die der Verbindung *Worte schauen* zu Grunde liegende Vorstellung von der Aufgabe des Propheten und der Art seiner Inspiration eine späte ist, s. zu Jes 1 1 und Hos 1 1. Demnach ist zunächst die doppelte chronologische Fixierung des Auftretens 'Amos' nach der Regierungszeit sowohl des judäischen Königs Uzzia (789—740 v. Chr.), als auch des israelitischen Königs Jarobam, der durch die Beifügung ben Joasch zum Unterschiede von Jarobam I. ben Nabaṭ als der zweite (782—743 v. Chr.) gekennzeichnet wird, trotz ihrer Richtigkeit (s. Einl. II 1) gerade so eine nachträgliche Beifügung, wie die entsprechenden Angaben Hos 1 1 Jes 1 1 etc. Aber auch nicht einmal der Rest von v. 1b, *zwei Jahre vor dem Erdbeben,* lässt sich als ursprünglich halten: die Datierung nach einem zukünftigen Ereignis ist ein untrügliches Zeichen späterer Herkunft, es müsste denn Amos erst Jahre hernach seine Prophezeiungen aufgezeichnet haben; dann müsste aber auch das Erdbeben, da dergleichen Naturereignisse in Palästina keine Seltenheit sind (vgl. 4 11), ein ganz ausserordentlich heftiges gewesen sein, sodass es einfach als d a s Erdbeben bezeichnet und zum Ausgangspunkt einer Ära gemacht werden konnte. Von einem solchen Erdbeben aus der Zeit Uzzias vernimmt man jedoch erst Sach 14 5 und zwar in einer Notiz, die auf alle Fälle um manche Jahrhunderte jünger ist als Uzzia, und die zudem höchst wahrscheinlich entweder direkt aus unserer Stelle (Am 1 1b) erschlossen oder aus demselben schriftgelehrten Triebe, wie die Bemerkung in v. 1b, entsprungen (s. zu Sach 14 5), also als Tochter oder Schwester von v. 1b zu einer unabhängigen Zeugnisabgabe ebenso ungeeignet ist, wie die wunderbare Erzählung von diesem Erdbeben bei Josephus Ant. IX 10, 4, die vielmehr ein prächtiges Beispiel von dem Interesse ist, welches die letzten vorchristlichen Jahrhunderte an der ausschmückenden Exegese der heiligen Schriften nahmen. Ein unab-

hängiges Zeugnis für ein heftiges **historisches** Erdbeben zur Zeit Uzzias giebt es somit nicht, mit dem epochemachenden Erdbeben in v. 1ᵇ ist vielmehr das im Buche Amos 8 8 9 5 **geweissagte** gemeint. Nach seiner eigenen Weissagung hat aber der Prophet Amos selber auch nicht einmal nachträglich noch datiert, da er weit Grösseres in Aussicht stellte und die Wahrheit seiner Verkündigung nicht an das Eintreffen eines Erdbebens knüpfte (s. übrigens zu 8 8 9 5); diese Datierung rührt von einem Schriftgelehrten her, der in 8 8 9 5 die Weissagung eines Erdbebens sah und die zwei Jahre, die bis zu demselben noch verfliessen sollten, durch irgendwelche exegetische Künstelei aus dem zweimaligen: *ich werde es ihm nicht länger mehr übersehen* in 7 8 8 2, vielleicht durch Berechnung der von 8 2 angegebenen Frist auf höchstens ein Jahr (von קץ zu קיץ), ableitete. So G. HOFFMANN ZATW 1883, 123 und CHEYNE Encycl. Bibl. Art. Amos § 4. Der Sinn der schriftgelehrten Glosse ist daher: *zwei Jahre vor dem* 8 8 9 5 *geweissagten Erdbeben*.

Zu den sekundären Elementen von v. 1 gehört endlich auch der erste Relativsatz אֲשֶׁר הָיָה בַנֹּקְדִים, der „auf Amos als auf einen Gewesenen zurücksieht“ (WELLH.), aber dann nicht „von einem Zeitgenossen herrührt“, sondern von einem Schriftgelehrten aus 7 14 f. gewonnen ist, also nicht von einem späteren Stadium im Leben Amos', da er Prophet war, auf sein früheres, da er Schafzüchter war, sondern von einer Periode, die nach Amos fällt, auf das Zeitalter des Propheten zurückblickt, demnach auch nichts davon sagt, dass Amos je seinen Beruf definitiv aufgegeben habe. Ausser dem הָיָה nötigt zu dieser Auffassung die eigentümliche Stellung von מִתְּקוֹעַ, das allein verständlich ist, wenn es unmittelbar an עָמוֹס angeschlossen wird, so dass wir עָמוֹס מִתְּקוֹעַ haben wie Jdc 12 8 אִבְצָן מִבֵּית לָחֶם, während die Verbindung von מִתְּקוֹעַ mit dem Relativsatz eine eigentlich verschrobene Konstruktion voraussetzt, für deren Wahl anstatt des einfachen und natürlichen ע׳ אֲשֶׁר מִנֹּקְדֵי תְקוֹעַ oder ע׳ הַנֹּקֵד מִתְּקוֹעַ oder ע׳ מִן הַנֹּקְדִים אֲשֶׁר בִּתְקוֹעַ auch nicht der leiseste Grund ersichtlich ist. Vgl. für diese Zurechtlegung von v. 1ᵃ die ausführliche Begründung bei BUDDE Die Überschrift des Buches Amos und des Propheten Heimat in Semitic Studies in Memory of A. KOHUT 1897, 106—110.

Die Überschrift lautete somit ursprünglich nur דִּבְרֵי עָמוֹס מִתְּקוֹעַ *Worte Amos aus Tekoa*. Damit ist auch die judäische Herkunft gegenüber der Annahme OORT's, dass Amos von Hause aus Nordisraelit gewesen sei, sichergestellt; denn ein nordisraelitisches Tekoa ist unbekannt und die gegen die judäische Herkunft erhobenen Gründe sind nicht stichhaltig, s. zu 7 12 14. Auch vermag ich der Annahme CHEYNE's, dass es ein Tekoa im Negeb gab, so wenig zu folgen, wie seiner Konjektur, dass בַנֹּקְדִים aus בן־רחום, „Sohn Rachims“ = Jerachmeels, verdorben und Amos also ein Kind des Negeb sei (Critica bibl. II. 133 f.). Es handelt sich hier um das bekannte Tekoa, einige Meilen südlich von Bethlehem, noch heute trägt die Ruinenstätte *chirbet Teḳū'a* den alten Namen (vgl. BÄDEKER Pal.⁵ S. 130); es ist dieselbe Stadt, aus welcher Joab die „weise Frau“ beschickte, damit sie bei David zu Gunsten Absaloms Fürsprache einlege II Sam 14 1-20. Die Glosse אֲשֶׁר הָיָה בַנֹּקְדִים besagt nach 7 14, dass Amos *unter den Schafzüchtern* d. h. selbst ein Schafzüchter war.

An der Lesart ist nicht zu zweifeln; denn einmal spricht die Übersetzung der LXX, die נקדים als Ortsnamen fasste, mit ihrem aus ἐν Νακκαρείμ verdorbenen ἐν Ἀκκαρείμ für die Richtigkeit des Textes und dann liegt es in dem Zusammenhange von 7 14f. näher, an einen Schafzüchter, als an einen Rinderhirten zu denken, also eher das dortige בּוֹקֵר zu beanstanden (s. zu d. St.). Das Wort נֹקֵד, nur noch II Reg 3 4 von dem moabitischen König Mescha' gebraucht, erklärt sich aufs beste nach dem arabischen *nakad,* welches eine wegen der Hässlichkeit sprichwörtliche, aber wegen der Feinheit der Wolle geschätzte Art Schafe bezeichnet, es ist das Denominativum von einem entsprechenden im AT nicht vorkommenden, aber wahrscheinlich in Z. 30 der Mescha'-Inschrift zu lesenden נקד, wie בּוֹקֵר von בָּקָר, und bedeutet demnach den Schafhirten oder Schafzüchter.

Die **Einführung** 2, ein regelmässig gebauter dreihebiger Vierzeiler, dem zur Anknüpfung an die Überschrift וַיֹּאמַר vorgesetzt ist, dient der Wegleitung zum richtigen Verständnis des ganzen Buches. Der Leser soll nämlich nicht seine Kenntnisse über die Zustände zur Zeit Amos' und über die hohe und kraftvolle Gestalt dieses Propheten mehren und dadurch im Innersten ergriffen werden, sondern Belehrung über die Ereignisse der letzten Zeit empfangen, also die Gerichtsverkündigung als eschatologische auffassen. Zu diesem Zwecke ist von der Redaktion hier zu Anfang v. 2 hinzugefügt, wie am Schlusse des Buches das Komplement dazu, die Schilderung des Glückes der Endzeit, nicht vergessen wird. Den sekundären Ursprung von v. 2 haben ebenso Cheyne in der Introduction p. XVI zu der neuen Ausgabe von W. R. Smith The Prophets of Israel 1895, vgl. auch seinen Art. Amos § 8 in Encycl. Bibl., und Volz Die vorexilische Jahweprophetie und der Messias S. 19f. erkannt. Die Gründe sind mannigfaltig: Das Auffallende, dass das Gericht, welches Nordisrael trifft, von Zion ausgeht, während von Amos sonst nirgends Zion und Juda ein Vorzug zuerkannt wird und dem Propheten Jahwe doch zu Bethel erscheint (9 1), hebt sich nur, wenn die nachexilische Vorstellung von der hervorragenden Bedeutung Zions als der einzigen Kultusstätte Jahwes zu Grunde liegt. Die Vorstellung Baumann's von Zion als „dem ehrwürdigen Sitz der einstigen nationalen Herrlichkeit, also nicht als dem kultischen sondern staatlichen idealen Mittelpunkt" ist Amos unbekannt. Auf eine späte Zeit weist auch die Art, wie das Bild vom Gewitter für das Gericht ausgeführt wird: „die paradoxe Wirkung" des Gewitters, „dass Kraut und Bäume welken und verdorren", zeigt die Vertrautheit der Theologie mit diesem Bilde und die Festigkeit des Begriffes, den man bereits von dem Gericht hat. Endlich ist aber v. 2ᵃ identisch mit Jo 4 16, wo die Worte durchaus in den Zusammenhang passen, und die elegischen Töne von v. 2ᵇ stimmen nicht besonders gut zu den nachfolgenden strengen Schilderungen des Gerichts, sondern erinnern vielmehr im Ausdruck an spätere Schriftstellen, vgl. Na 1 4 Jo 1 10 12 19f. Jer 23 10aβ (Einschub).

Die beiden ersten Zeilen der Einführungsstrophe zeigen den Standpunkt der nachexilischen Gemeinde, die Jahwe nicht mehr, wie das Volk vor dem Exil, an den verschiedenen heiligen Stätten des Landes fand, seinen wahren Wohnort aber auch nicht, wie Jer 25 30, in der Höhe sah, sondern ihn enge an

den Zion knüpfte; vgl. zu Jo 4 16. Die Wirkung des Gerichtsdonners Jahwes zeigt sich in der *Trauer der Auen der Hirten* und dem *Verdorren des Gipfels des Karmels* d. h. in der völligen Verwüstung des Landes; die Blüten und Früchte sind gleichsam der Freudenjubel des Landes, die Verödung bietet den Anblick der Trauer. Die Verwüstung ist so vollständig, dass selbst die berühmten Prachtwaldungen des Karmels (Jes 35 2) verdorren.

Erster Teil:
Die Ankündigung des Gerichts über die Nachbarn Israels und über Israel selber
1 3—2 16.

Dieser erste Teil, der die Einleitung zu den folgenden Capiteln, welche die Sünde Israels darlegen (Cap. 3—6), bildet, hat mehrfache Erweiterungen erfahren. Zu den ursprünglich allein genannten drei Nachbarn: Damaskus, Ammon und Moab, sind später hinzugefügt: Gaza, Tyrus, Edom und Juda (1 6-12 2 4-6). Den ausführlichen Nachweis für diese Auffassung s. unten; aber schon hier darf erwähnt werden, dass erst mit Ausscheidung von Gaza, Tyrus, Edom und Juda die Reihenfolge eine natürliche wird und dass sich dann diese ganze Einleitung in zwei Hälften zerlegt, von denen die eine die drei Nachbarn Damaskus, Ammon und Moab, die andere, dem Hauptgewicht, das Israel zukommt, entsprechend, dieses Nordreich allein, und zwar viel genauer, behandelt. Der ursprüngliche Bestand umfasst sechs zehnzeilige Strophen, je eine ist den Nachbarn, drei den Israeliten gewidmet.

A. Gegen die Nachbarn Israels 1 3—2 5.

1) Gegen Damaskus 1 3–5. Das um 950 vor Chr. von Rezon gegründete (s. I Reg 11 23-25) damaskenische Reich war im 9. Jahrh. unter Benhadad I. (Bir-'idri) 885—844 die Hauptmacht in Syrien geworden und blieb sie unter dem Nachfolger Rezons, Hasael (844—etwa 804), ziemlich bis ans Ende des Jahrhunderts. Damals erwehrte sich Damaskus nicht nur erfolgreich der assyrischen Angriffe, sondern hat es auch Israel das ostjordanische Gebiet entrissen und selbst im Westen so übel gehaust (vgl. II Reg 8 12 10 32f. 13 3 7), dass die Erinnerung daran noch zu den Zeiten Amos' überaus lebendig war, obschon es inzwischen den israelitischen Königen Joas ben Joahas (797—783) und Jerobeam II. (782—743) geglückt war, die Damaskener zu besiegen und das von ihnen besetzte Gebiet zurückzuerobern (II Reg 14 25 f.). Die Macht des damaskenischen Reiches war einigermassen um die Wende des 9. und 8. Jahrhunderts gesunken. Der Sohn Hasaels, Benhadad II. (nach den Inschriften Mari'), der bis 774 regierte, war schon 803 dem Assyrerkönig Ramman-nirari III. (812—783) tributpflichtig geworden; so hatte der assyrische Druck die israelitischen Erfolge begünstigt. Nach dem Tode Benhadads II. kam in Damaskus der Vater des letzten syrischen, aus Jes 7 1 8 bekannten Königs Reṣîn (= Rezon) auf den Thron. Vgl. WINCKLER im Anhang Kurzer HC zum AT IX, 201—209.

3 Die Einleitungsformel כֹּה אָמַר יְהוָה, die sich regelmässig zu Anfang einer ein neues Volk bedrohenden Rede v. 6 9 11 13 2 1 4 6 wiederholt, steht wie die abschliessende Formel אָמַר [אֲדֹנָי] יְהוָה, die im Text nicht mit derselben Regelmässigkeit geboten wird v. 5 8 15 2 3, ausserhalb des strophischen Schemas. Bis 2 9 beginnt jeder Zehnzeiler mit den stereotypen Worten: *Wegen dreier Frevel der Damaskener Und wegen vierer wende ich es nicht zurück.* Was das ־נּוּ, *es,* bedeutet, wird aus dem folgenden, v. 4 f., klar; in unheimlicher Un-

bestimmtheit nimmt *es* voraus, was „den Propheten so beschäftigt, dass er an nichts anderes denkt" (WELLH.). Schon längst ist es beschlossen, schon längst hätte es hereinbrechen sollen; aber aufgeschoben ist nicht aufgehoben, Jahwe nimmt sein Gericht gewiss (beachte das energische Imperfekt!) nicht zurück, vgl. zu הֵשִׁיב Jes 43 13 14 27 Num 23 20. Der Grund des Gerichts sind die *Frevel,* deren sich die Damaskener schuldig gemacht haben, *drei, vier* also eine unbegrenzte und deshalb umsomehr erschreckende Anzahl (vgl. zu Jes 17 6 und GES.-KAUTZSCH[27] § 134s, KÖNIG Stilistik etc. S. 163), als schon ein einziger Frevel zur Verdammnis genügte. Ein typisches Beispiel dieser Frevel geben die zwei folgenden Zeilen, v. 3[b], wo um des Metrums willen אֶת־הַגִּלְעָד unmittelbar hinter דוּשָׁם zu stellen ist: *Weil sie Gilead gedroschen haben Mit Dreschwagen von Eisen.* LXX scheint das Mangelhafte des jetzigen Textes gefühlt zu haben, ihre Verbesserung durch Einsetzung von הָרוֹת vor הַגִּלְעָד beruht aber auf falscher Uniformierung mit v. 13 und kann daher auch die naheliegende Konjektur הָרֵי הַגִּלְעָד von ZENNER und CONDAMIN der einfachen Umstellung gegenüber nicht empfehlen. *Gilead,* im Osten des Jordans, hatte am meisten von den syrischen Angriffen gelitten; die Damaskener hatten es unmenschlich behandelt (vgl. Vorbemerkung), was hier unter dem Bilde des *Dreschens mit eisernen Dreschwagen* dargestellt ist; s. Jes 21 10 41 15 und über Dreschmaschinen s. zu Jes 28 27. Nicht die Eroberung Gileads als solche, sondern die dabei verübten Grausamkeiten fordern Jahwes Gericht v. 4f. heraus: 4 *So schleudere ich Feuer in Hasaels Haus, Dass es fresse die Prunkgebäude Benhadads.* ו mit Perf. consec. knüpft eng an לֹא אֲשִׁיבֶנּוּ an: *ich werde es nicht rückgängig machen, so dass ich vielmehr* etc., und exponiert somit das unbestimmte *es* von v. 3. Das *Feuer* bedeutet die Kriegesfackel (vgl. Num 21 28), die verwüstend und verbrennend das damaskenische Reich samt seiner Dynastie und seinen Palästen zerstört. Hasael und Benhadad als die Namen der schlimmsten Bedrücker Israels (s. Vorbemerkung zu v. 3–5) repräsentieren das damaskenische Königshaus. 5 Die vier letzten Zeilen der Strophe sind verstellt: der Parallelismus der jetzigen zweiten und dritten Zeile (aus καὶ κατακόψω in LXX darf man nicht auf ein Verb וְהִכֵּיתִי für וְתוֹמֵךְ schliessen, da dieses Wort von LXX auch in v. 8 verkannt wird) und die sachgemässe Klimax, nach welcher der Fall der wichtigsten Stadt unmittelbar vor die Deportation des Volkes gehört, fordern, dass man die erste Zeile an dritte Stelle rückt (so auch LÖHR und BAUMANN): *Und rotte aus den Bürger aus Bik'at-Awen Und den Scepterträger aus Bet-Eden Und breche den Riegel von Damaskus Und fort wandert das Volk Arams nach Kir.* Die Örtlichkeiten *Bik'at-Awen* und *Bet-Eden* sind nicht sicher: die Identifikation von *Bik'at-Awen* mit dem in der sog. Beḳā'a, dem Thale zwischen Libanon und Antilibanos, gelegenen Ba'albek beruht auf dem kaum stringenten Schlusse, dass Ba'albek gleich Biḳ'at-Awen sei, weil Ba'albek bei den griechisch-römischen Autoren Heliopolis heisse und die LXX an unserer Stelle Ὢν lese, welches auch dem Namen des ägyptischen Heliopolis, An, Anu, entspreche (vgl. Jer 43 13). Für *Bet-Eden* hat man zwar ein assyrisches Äquivalent; aber das bekannte (vgl. zu Jes 37 12) Bît-Adini, eine aramäische Landschaft an den

Ufern des oberen Euphrat in der Nähe von Charan (wie LXX auch hier mit ihrem ἀνδρῶν Χαρραν voraussetzt) lag viel zu weit von Damaskus entfernt und war zu Amos' Zeit längst in den Händen der Assyrer, vgl. WINCKLER Alttest. Untersuch. S. 183. Dagegen könnte ein anderes nähergelegenes Bît-Adini in Betracht kommen, auf das WINCKLER (Altorient. Forsch. I, 104) hinweist, während HOFFMANN und STEINER an das bei Ma'lûla auf der Ostseite des Antilibanos gelegene Dschubb 'Adîn denken (vgl. BÄDEKER Paläst.[5] S. 392). Alles ist unsicher, es ist selbst mit der Möglichkeit zu rechnen, dass אָוֶן „irgend einen Gottesnamen verdeckt" (WELLH.) und man בֵּית־עֶדֶן trotz der Punktation עֵדֶן statt עֶדֶן als παράδεισος, „Lusthausen", zu fassen hat. Schwerlich aber ist בִּקְעַת אָוֶן eine absichtliche Entstellung aus בִּקְעַת עֵדֶן „Paradiesesthal" und dieses, wie בֵּית עֵדֶן, eine poetische Bezeichnung von Damaskus (so WETZSTEIN in DELITZSCH Jes[3] S. 702). Es werden besondere, und zwar zum aramäischen Reiche gehörige, Ortschaften gewesen sein; denn aus תּוֹמֵךְ שֵׁבֶט ist nicht zu schliessen, dass Bet-Eden unabhängig war, weil v. 8 für Amos nichts beweisen kann und der Parallelismus von *Bürger* und *Scepterträger*, sowie auch der Ausdruck selber nicht notwendig auf den σκηπτοῦχος βασιλεύς, sondern nur auf einen hohen Beamten, den Stabhalter = Statthalter, führt. גָּלָה ist der stehende Terminus für die gezwungene Auswanderung = *deportiert werden*. Die Deportation soll die Aramäer dahin zurückbringen, woher sie gekommen sind; denn קִיר ist nach 9 5 ihre Heimat, deren Lage nur im allgemeinen zu bestimmen ist: im fernen Osten neben Elam, s. zu Jes 22 6. In jenen Gegenden kennt ARRIAN III 8, 5 Καρες, Karer, die vielleicht mit WINCKLER (Altor. Forsch. II, 254—256) unserem קִיר resp. קוּר gleichzusetzen sind. Die Nachricht II Reg 16 9, dass Damaskus wirklich nach Kir deportiert worden sei, ist keine historische Angabe, sondern eine späte, der LXX noch unbekannte Folgerung der Schriftgelehrsamkeit aus unserer Stelle.

a) Gegen die Philister 1 6–8. Von der philistäischen Pentapolis, als deren wichtigste Stadt Gaza vorangestellt ist, wird nur Gat nicht erwähnt; das hat man aus der historischen Lage zur Zeit des Propheten erklären und sich besonders auf die Einnahme Gats durch den Syrerkönig Hasael II Reg 12 18 berufen wollen. Aber Eroberung ist noch nicht identisch mit Zerstörung. Dies ist bei Gat wohl zu beachten; denn es könnte sonst nicht 711 noch einmal von Sargon zerstört werden (s. zu 6 2). Die Assyrer scheinen damals nun gründlich verfahren zu sein; denn von da an verschwindet Gat aus der Geschichte: es fehlt in allen späteren Aufzählungen der philistäischen Städte Zph 2 4 Jer 47 5 Sach 9 5f., und wo es noch erwähnt wird, wie z. B. I Chr 18 1 II 11 8 26 6, handelt es sich um die alte Zeit vor 711. Die „historische Situation" von v. 6–8 ist somit jedenfalls die nach 711, also nach Amos; aber wir haben weit hinunterzugehen, dazu führen nicht nur die genannten Parallelen aus den Propheten, sondern vor allem auch die Übereinstimmung mit Jo 4 4–6, einer Stelle, die offenbar dem Interpolator die Gedanken zu v. 6–10 geliehen hat. Das Einzige, was v. 6–10 Eigentümliches an sich haben, nämlich die Deportation, ist Jo 4 6 entnommen; das Übrige ist sämtlich, die Namen und einige allgemeine Ausdrücke, wie הֵשִׁיב יָד עַל ausgenommen, aus Amos entlehnt. Das Wort gegen die Philister ist daher ein Produkt der Schriftgelehrsamkeit, ganz wie Jer 47, aus einem spätern Jahrh. Amos sollte als ein rechter Prophet, wie Hesekiel (Hes 25 15–17), das Schicksal der Philister vorausgeschaut haben, dessen Verwirklichung man damals als die Vorstufe des Anbruchs der Heilszeit erwartete (vgl. auch Jes 11 12–16).

6 Die Schriftgelehrsamkeit des Interpolators zeigt sich schon hier: Den Vorwurf, den er gegen die Philister erhebt, hat er aus Jer 13 19 entnommen; die dort genannten Städte des Negeb haben auf die Philister als die Übelthäter und die Edomiter als ihre Helfershelfer geführt, die als die immerwährenden Feinde der Israeliten gerne die aus deren Dörfern Weggeführten in Empfang nahmen und der Sklaverei überlieferten. Sind die Ortschaften im Negeb menschenleer (Jer 13 19), so war es eine גָּלוּת שְׁלֵמָה, *eine vollständige Deportation,* eine Wegführung ganzer Dörfer (Ewald). לְהַסְגִּיר d. h. *um* sie *auszuliefern* als Sklaven und Sklavinnen in die Hände der Edomiter, die sie behalten oder weiter verkaufen mochten. 7 ist nach v. 4 14 2 2 gebildet, wie 8ᵃ nach v. 5. *Asdod* hat sich nach der assyrischen Zerstörung im Jahre 711 im Gegensatz zu Gat wieder erholt, vgl. Neh 4 1, und entspricht dem heutigen Esdūd, nahe der Küste etwa in der Mitte zwischen Gaza und Joppe (Bädeker Paläst.[5] 145). *Askalon* ist das heutige ʿAsḳalān am Meere auf dem halben Wege von Gaza nach Esdūd (Bädeker Paläst.[5] 143f.). Über die drei Städte Gaza, Askalon und Asdod vgl. auch L. Gautier Souvenirs de Terre Sainte S. 97—138. Zu הֵשִׁיב יָד עַל v. 8ᵇ ist zu vergleichen Jes 1 25 Sach 13 7 Ps 81 15 und נָטָה יָד עַל in Hes 25 16, wo auch unser שְׁאֵרִית sich findet. *Ekron,* heute ʿĀkir, die nördlichste der vier genannten Philisterstädte, liegt nordöstlich von Esdūd etwas mehr vom Meere entfernt. שְׁאֵרִית פְּלִשְׁתִּים bezeichnet nicht die übrigen ausser den genannten Philistern, sondern den überhaupt noch existierenden Rest von ihnen (wofür Amos אַחֲרִית sagt 9 1), sodass man mit Ewald zu übersetzen hat: *dass die letzten Philistäer* d. h. auch der letzte Mann derselben *verschwinden;* vgl. auch zu Hes 25 16. אֲדֹנָי steht nur hier in der Unterschrift neben יהוה, es fehlt in der LXX und wird daher nicht auf Rechnung des Interpolators, sondern eines Abschreibers zu setzen sein.

Diese Worte gegen Philistäa haben eschatologischen Sinn (vgl. den Schluss der Vorbem. zu v. 6–8). Man kann in keiner Weise die assyrischen Expeditionen gegen die Philister zwischen 734 u. 701 als Erfüllung dieser Weissagung betrachten, da die Könige von Gaza, Askalon, Asdod und Ekron als tributpflichtig in den Inschriften Asarhaddons und Asurbanipals erscheinen (s. Schrader KAT² 356) und ihre Städte als wichtige öfters auch in den Makkabäerbüchern erwähnt sind (vgl. z. B. Γάζα I Mak 11 61f., Ἀσκάλων I Mak 10 86, Ἄζωτος I Mak 10 77f., Ἀκκαρών I Mak 10 89).

b) Gegen Tyrus 1 9f. Schon der fragmentarische Charakter dieses Drohwortes gegen Tyrus, sowie der fast vollständige Parallelismus mit v. 6–8 (zu v. $9^{b\beta}$ vgl. Auslegung) weist nicht auf den originalen Propheten Amos, der auch, wo er dieselben Drohungen auszusprechen hat, kraftvoll zu variieren versteht (vgl. 1 3–5 mit 1 13–15 und 2 1–3), sondern auf den gedankenarmen Interpolator hin, dem es beinahe genügt, wenn er den neuen Namen in die Liste der vom Endgericht getroffenen Völker eingesetzt hat. Dazu kommt, dass der gegen Tyrus erhobene Vorwurf gerade so wie der gegen Philistäa auf Jo 4 4–6 zurückgeht. Darum haben Wellh. und Nowack einigermassen an der Ursprünglichkeit gezweifelt, Cheyne (Encycl. Bibl. Art. Amos § 8), Duhm (zu Jer 17 27), Löhr und Baumann dieselbe mit Recht nicht angenommen.

9 Aus der kleinen Variation הַסְגִּירָם für הַגְלוֹתָם לְהַסְגִּיר darf man kaum für den Verf. die Meinung ableiten, als wolle er Tyrus im Gegensatz zu den Philistern nur den Sklavenhandel und nicht auch den Menschenraub vorwerfen. Da die Variation auch das Metrum stört, das der Interpolator doch sonst

richtig zu handhaben versteht, ist eher an ein Versehen zu denken und v. 9 ganz wie v. 6b zu lesen. Ebenfalls für das Metrum, aber auch für den Sinn bietet וְלֹא זָכְרוּ בְּרִית אַחִים Schwierigkeiten; denn es fehlt ihm der parallele Stichos und dann weiss man nicht, wie man den *Bruderbund* zu erklären hat. Nach dem Zusammenhang hat man ihn doch auf Tyrus und Israel zu beziehen; aber man kann ihn weder von der Freundschaft zwischen Hiram und David resp. Salomo, noch von der Verschwägerung der beiden Königshäuser durch die Heirat von Ahab und Isebel verstehen. Denn auch wenn die Fürsten sich Brüder nennen (I Reg 9 13 20 32) und die Dynastieen einander verwandt sind, ist es noch lange nicht gesagt, dass die Unterthanen Bruderpflichten haben. Und gerade jene Verschwägerung war in ihren Folgen am wenigsten geeignet, zwischen Tyrus und Israel ein brüderliches Gefühl auf das folgende Jahrhundert zu vererben. Man denke an Elia und Elisa! Kommt man mit dem Bund zwischen Tyrus und Israel nicht durch, so darf man dem Zusammenhang nicht dadurch Gewalt anthun, dass man den Bruderbund auf das brüderliche Verhältnis zwischen den Tyriern und andern Phöniziern bezieht (so Nowack, G. A. Smith), sondern man hat den Zusammenhang nicht für ursprünglich anzusehen, also v. 9bβ aus demselben zu lösen. Als Glosse in v. 9f. lässt sich nun וְלֹא זָכְרוּ בְּרִית אַחִים auf die Edomiter beziehen, die der *Pflichten* (בְּרִית bedeutet auch hier die von Religions wegen auferlegte Verpflichtung, die religiöse Pflicht) *gegen die Brüder* d. h. gegen die Israeliten *nicht gedachten;* es ist derselbe Gedanke, der auch v. 11 ausgesprochen ist, und die Glosse gehört entweder als Erklärung zu v. 11 oder um schon bei v. 9 das Verhalten Edoms zu zeichnen, zu לֶאֱדוֹם v. 9. Zu 10 vgl. v. 7.

Zu der Gerichtsdrohung über Tyrus vgl. ausser Jo 4 4-6 noch Hes 26 1—28 19 29 17-21 Jer 47 4 und bes. Sach 9 3f.

c) Gegen Edom 1 11f. Zu der Unvollständigkeit der Strophe (acht statt zehn Zeilen, in v. 9f. sechs statt zehn) gesellt sich hier als durchschlagender Grund für die Nichtursprünglichkeit der Umstand, dass der den Edomitern gemachte Vorwurf der grausamen und erbarmungslosen Verfolgung der Israeliten den Thatsachen der alten Geschichte widerspricht, dagegen nach dem Exil durchaus verständlich ist (s. zu v. 11). Darum sind diese Verse bestimmt als Einschub erklärt von Wellh., Nowack, Cheyne u. a.; auch G. A. Smith muss hier das Gewicht der Gründe anerkennen.

11 Edom wird das Gericht gedroht, *weil es mit dem Schwert* in der Hand *seinen Bruder verfolgte Und sein Verwandtschaftsgefühl erstickte, Weil es seinen Zorn auf immer bewahrte Und an seinem Grimm immerfort festhielt.* Für וַיִּטְרֹף, „und es raubte“ scil. sein Zorn, was einen auffallenden Subjektswechsel in שִׁחֵת, יִטְרֹף und שְׁמָרָה einschlösse, ist trotz Hi 16 9 (אַפּוֹ טָרַף) nach dem Parallelismus von נָטַר und שָׁמַר Jer 3 5 und nach Pesch., Vulg. mit Olshausen (zu Ps 103 9) u. a. וַיִּטֹּר *und er bewahrte,* ferner für die seltsame Wiederaufnahme von עֶבְרָתוֹ in dem Suff. ה—ָ (ohne Mappik s. Ges.-Kautzsch[27] § 58g) von שְׁמָרָה vielmehr nach Jer 3 5 שָׁמַר לָנֶצַח zu lesen (Wellh., Nowack, Oettli). רַחֲמָיו, der Form nach eine einsilbige Nominalbildung mit dem einen kurzen Vokal auch im Plural wie שְׁבָעִים vgl. Stade Gr. § 327b 1, geht auf רֶחֶם *Mutterleib* zurück und bedeutet doch wohl (s. aber Nöldeke ZDMG 1886, 151f., der bei der gewöhnlichen Bedeutung *Erbarmen* stehen bleiben will,) *das Verwandt-*

schaftsgefühl; zu שִׁחֵת רַחֲמָיו ist das parallele שִׁחַת בְּרִית *die religiösen Gefühle ersticken* Mal 2 8 zu vergleichen, s. W. R. Smith Kinsh. and Marriage S. 28f. Zu den hier den Edomitern gemachten Vorwürfen eines unauslöschlichen Zornes und einer unaufhörlichen herzlosen Verfolgung der Israeliten lag zur Zeit Amos', wie überhaupt vor dem Exil kein Grund vor. Zu Anklagen hatten viel eher die Edomiter Anlass, sie waren ja den Judäern unterworfen und weder die Befreiung unter Joram (II Reg 8 20–22), noch die späteren Kämpfe unter Amazja und Asarja (II Reg 14 7 22) lassen eine solche Sprache verstehen, zumal in der älteren Litteratur sich nirgends eine solche feindselige Stimmung gegen Edom kundgiebt, wenn es auch an Zeugnissen für die Rivalität beider Völker nicht fehlt, vgl. Gen 25 22f. 27 40f. 32 7—33 17. Ganz anders wurde es seit der chaldäischen Zeit. „Damals befanden sich die Judäer wirklich in einer bemitleidenswerten Lage, aber die Edomiter erstickten ihr Mitleid und benutzten die Gelegenheit, um alte und längst verjährte Schuld grausam an ihren wehrlosen Brüdern zu rächen. Damals entstand jene nachhaltige Entrüstung gegen sie, welche sich in sovielen späteren Drohweissagungen Luft macht" (Wellh.). Vgl. Hes 25 12–14 35 Ob v. 10–14 Thr 4 21f. Ps 137 7 Mal 1 4 Jo 4 19 Jer 49 7–22 Jes 34 5–17. Auch das Bewusstsein, dass Edom ein Bruder Jakobs sei, war nach dem Exile lebendig, s. Ob v. 10 12 Mal 1 2. **12** Die Namen *Teman* und *Boṣra* weisen gleichfalls auf die spätere Zeit. Zur Zeit Amos' wäre Selaʿ zu nennen gewesen; Teman und Boṣra erscheinen abgesehen von Gen 36, dessen vorexilische Herkunft fraglich ist, nur in späteren Schriften: Teman, entweder eine Landschaft oder Stadt im nordwestlichen Edom, noch Hes 25 13 Ob v. 9 Jer 49 7 20, und Boṣra, das jetzige *Buṣēra* (= Klein-Boṣra) südlich von *e-Ṭafīle* im SO. des Toten Meeres (Bädeker Paläst.[5] S. 208), I Chr 1 44 Jer 49 13 22 Jes 34 6.

2) Gegen die Ammoniter 1 13–15. Diese Drohweissagung schliesst über die ganze Interpolation v. 6–12 hinweg gut an die Gerichtsverkündigung v. 3–5 an: nach Damaskus kommt Ammon an die Reihe, nicht Gaza, Tyrus oder Edom; der Vorwurf ist wie v. 3 ein konkreter: die scheusslichste Behandlung desselben Gileads, das von den Aramäern heimgesucht war, und diese erst noch ohne einen wirklichen Grund, nur um ihr Gebiet zu vergrössern.

13 Da בְּנֵי עַמּוֹן die ständige Bezeichnung (ausser Ps 83 8 und I Sam 11 11) ist, hat man der Versuchung zu widerstehen, in Analogie zu 2 1 6 bloss עַמּוֹן zu lesen. *Weil sie die Schwangeren Gileads aufschlitzten, Nur um ihre Grenzen zu erweitern.* Zu dieser barbarischen, auch von arabischen Stämmen in ihren Fehden geübten Kriegsführung vgl. II Reg 8 12 15 16 Hos 14 1. **14** *So lege ich Feuer an die Ringmauer von Rabba, Dass es fresse seine Prachtgebäude Beim Kriegsgeschrei am Tage der Schlacht, Beim Wetter am Tage des Wirbelwinds.* Zu v. 14ª vgl. v. 4; zu הִצַּתִּי, Hiph. von יָצַת mit assimiliertem י, s. Ges.-Kautzsch[27] § 71. רַבָּה, vollständig רַבַּת בְּנֵי עַמּוֹן, die Hauptstadt der Ammoniter, die später nach Ptolemäus II. Philadelphus (283—247 v. Chr.), der sie neu hatte bauen lassen, eine zeitlang Philadelphia hiess, ist das heutige ʿ*Ammān* (Bädeker Paläst.[5] 169). תְּרוּעָה ist das Kriegsgeschrei, und die letzte Zeile vergleicht den feindlichen Angriff und Sturm mit dem Toben eines gewaltigen Gewitters (s. auch Jes 28 2). **15** *Dann zieht ihr König mit*

den Gefangenen davon, Er mit seinen Fürsten zusammen. הָלַךְ בַּגּוֹלָה bedeutet: er zieht unter den Deportierten (das ist גּוֹלָה), als einer der Deportierten weg. Man darf sich nicht mit GUTHE bei KAUTZSCH, NOWACK, OORT (Emendationes S. 141), CONDAMIN von den Versionen, die nach dem von unserer Stelle abhängigen Verse Jer 49 3 (s. zu d. St.) auch hier מִלְכֹּם gelesen und für הוּא ein כֹּהֲנָיו eingesetzt haben, zur Emendation von Am 1 15 verleiten lassen; denn שָׂרָיו passt viel besser zu einem König, als zu einem Gotte, auch wenn Spätere von שָׂרֵי אֵל (הָאֱלֹהִים) sprechen I Chr 24 5 Jer 48 7.

3) **Gegen Moab 2 1–3.** Der Frevel, weswegen die Moabiter bedroht werden, ist von ihnen nicht an den Israeliten, sondern an den Edomitern verübt; deutlich ergiebt sich hieraus, dass für Amos die Macht Jahwes über die Grenzen Israels hinausreicht, und aus der Art des vorgeworfenen Frevels ersieht man, dass Jahwe über die Erfüllung der humanen sittlichen Pflichten wacht, vgl. meine Gesch. der israel. Rel.[4] S. 170. Denn es ist eine Verletzung dieser humanen Pflichten, dass die Moabiter die Gebeine des edomitischen Königs zu Kalk verbrannten, ihn also eines Grabes beraubten (s. zu v. 1). Die Strophe ist vollständig und regelmässig gebaut, nur hat man eine ähnliche Umstellung, wie in 1 3, vorzunehmen, nämlich, wie dort אֶת־הַגִּלְעָד, hier לַשִּׂיד an das Ende der dritten Zeile hinter שָׂרֶיהָ zu versetzen.

1 Nach dem stereotypen Eingang folgt auch hier sofort ein typisches Beispiel des Frevels der Moabiter: *Weil sie verbrannten zu Kalk Die Gebeine des Königs von Edom.* Die Voraufnahme von לַשִּׂיד empfiehlt sich von selber viel mehr als die Lesung von ZENNER אָדָם לַשִּׂיד: „Weil er Königsgebeine verbrannte, Menschen (verbrannte) zu Kalk" und als die von CONDAMIN עַצְמוֹת לַמֹּלֶךְ אָדָם לַשֵּׁד: „Weil sie verbrannten Gebeine dem Moloch, Menschen einem Dämon". Die Schwere des Frevels versteht man, wenn man daran denkt, dass nach der alten Vorstellung die Seele eines Unbegrabenen oder des Grabes Beraubten keine Ruhe findet und als Gespenst umgehen muss. Dass das Verbrennen der Leichen Sauls und der Sauliden (es war auch kein Verbrennen zu Kalk) ganz anderen Gefühlen entsprang, zeigt die darauffolgende Sammlung und Bestattung der Gebeine derselben I Sam 31 11–13. Welches Königs Grab so unmenschlich zerstört wurde, ist nicht bekannt; dass es jener König war, der den Feldzug Jorams und Josaphats gegen Moab mitmachte (vgl. II Reg 3 26), ist nicht durchaus ausgeschlossen, wenn schon jenes Ereignis weit hinter Amos liegt. 2 *So schleudere ich Feuer gegen Kir-Moab, Dass es fresse ihre Burgen;* wenn vor מוֹאָב nicht irgend ein Städtename ausgefallen ist, so ist הַקְּרִיּוֹת, das heutige *Ḳurējāt* nordwestlich vom alten Dibon (s. BÄDEKER Paläst.[5] 176), als damalige Hauptstadt zu betrachten, vgl. Jer 48 24 41 und Meša'-Inschrift Z. 13. Am besten setzt man aber mit MEINHOLD קִרְיוֹת als קִיר (oder als עָר) vor מוֹאָב (vgl. zu Kir- resp. 'Ar-Moab Jes 15 1) und liest אַרְמְנוֹתֶיהָ für אַרְמְנוֹת הַקּ׳, vgl. 1 14. *Und es stirbt Moab im Getümmel, Beim Kriegsgeschrei, beim Posaunenschall* d. h. Moab erliegt dem Angriff des Feindes (vgl. die viel spätere Darstellung von Moabs Untergang Jes 25 11), wie Ammon 1 14. שָׁאוֹן ist nicht mit HOFFMANN als „alter Name etwa der Akropolis von עָר מוֹאָב" zu verstehen (zu בְּנֵי שָׁאוֹן s. zu Jer 48 45), aber ebensowenig ist mit WINCKLER (Alttest. Untersuch. 184) בָּשָׁן für בְּשָׁאוֹן zu lesen und dasselbe zu קְרִיּוֹת (dann ohne Artikel) zu ziehen, sodass man bei Kerijjot an

das im Hauran zwischen *Boṣra* und *Salchad* gelegene *el-Ḳurēje* (Bädeker Paläst.[5] S. 190) denken müsste; שָׁאוֹן bedeutet das *Kriegsgetümmel, Kampfgetöse* (vgl. Hos 10 14 Jer 25 31), das sich erhebt, wenn das *Kriegsgeschrei* erschallt und die *Posaunen* zum Angriff blasen. שׁוֹפָר ist das gekrümmte Signalhorn, ursprünglich Widderhorn, im Unterschied von der geraden Trompete (חֲצוֹצְרָה), deren Form man auf dem Titusbogen sieht, s. die Abbild. in Kurzer H-C Exodus S. 124 und vgl. Benzinger Archäol. S. 276f. 3 *Und ich rotte aus den Regenten aus seiner Mitte Und all seine Fürsten erschlage ich mit ihm.* Die femininen Suffixe fassen מוֹאָב als Land, während es v. 2 mit dem maskulinen מֵת als Volk behandelt; für שָׂרֶיהָ wird man aber mit Nowack שָׂרָיו zu lesen haben, dessen Suffix sich wie das von עִמּוֹ auf שׁוֹפֵט beziehen muss. שׁוֹפֵט bedeutet den *Regenten,* den *Herrscher,* wobei es unausgemacht bleibt, ob er selbständig (vgl. die שׁוֹפְטִים in Israel vor der Königszeit Jdc 16 31, ferner Mch 4 14) oder abhängig ist; deshalb kann aus dem Ausdruck nicht geschlossen werden, dass Moab damals von Israel abhängig war; auch aus II Reg 14 25 ist es nicht zu folgern.

d) Gegen Juda 2 4f. Auch diese unvollständige, bloss achtzeilige (resp. sechszeilige s. zu v. 4) Strophe gehört nicht dem Propheten Amos. Es wird dem Leser dieser Verse bei Inhalt und Form ganz deuteronomisch zu Mute: nicht eine einzelne flagrante Sünde, die als typisches Beispiel für einen der drei, vier Frevel gelten könnte, wird Juda zum Vorwurf gemacht, sondern ganz allgemein, wie die Deuteronomiker und die Späteren urteilen, von Verachtung der Thora Jahwes und von Götzendienst gesprochen; תּוֹרָה und חֻקִּים sind dem Dtn beliebt (vgl. Dtn 4 44 45 17 19), wie das הָלַךְ אַחֲרֵי im religiösen Sinne (vgl. Dtn 4 3 6 14 8 19 etc.) und für שָׁמַר braucht es keine Belege. Übrigens wäre, wenn überhaupt Juda bedroht werden sollte, eine weniger gleichgiltige Behandlung zu erwarten und wird durch diese Verse nur „die Überraschung abgeschwächt, dass das Gewitter schliesslich in Israel selber einschlägt, nachdem vorher die ihm verfeindeten Nachbarvölker betroffen sind". Zudem kommt, dass auf Juda auch sonst nirgends vom Propheten Amos besondere Rücksicht genommen ist (s. Einl. III 2) und dass יְהוָה in der Rede Jahwes gegen einen Autor wie Amos spricht (vgl. תּוֹרַת יְהוָה וְחֻקָּיו v. 4[b]). Den späteren Ursprung von v. 4f. erkannte zuerst Duhm (Theol. der Proph. S. 119), ihm stimmen bei Wellh., Cheyne, P. Volz, Nowack, G. A. Smith u. a., während Driver in seiner Ablehnung sich an der Annahme festklammert, es müssten dergleichen deuteronomische Wendungen schon vor dem Dtn in Umlauf gewesen sein.

Die Zeit der Hinzufügung dieser Verse wird keine andere sein, als die für die bereits erkannten Interpolationen in Cap. 1; s. zu 1 6–8. Auch der Grund ist kein anderer: Wollte man in dieser nach der Absicht des Interpolators resp. Redaktors eschatologischen Übersicht einerseits keinen Nachbarn ausgeschlossen, andererseits aber eine Siebenzahl von Völkern: Damaskus, Philistäa, Tyrus, Edom, Ammon, Moab und schliesslich als siebentes Israel, aufgeführt haben, so sollte bei dem siebenten auch Juda, das mit Israel zusammengehörte und doch zur Zeit Amos' neben Israel existierte, ausdrücklich genannt sein, wie bei Hos 1 und 3, Hes 23 etc. Vgl. zu Hos Cap. 1—3.

4 מָאֳסָם אֶת־תּוֹרַת יְהוָה vgl. in der ebenfalls redaktionellen Stelle Jes 5 24[b]; zum ganzen Vers vgl. II Reg 17 15. Die *Thora* und die *Satzungen* sind für den Interpolator jedenfalls nicht mehr bloss mündliche. וַיַּתְעוּם וגו׳ *und es führten sie* vielmehr *irre* etc. ist formell mit seinem אֲשֶׁר prosaisch, inhaltlich erklärende Auslegung zu dem Vorangehenden und passt auch metrisch nicht in das sonst vom Interpolator festgehaltene Schema, sodass man diesen Satz, wie das ähnliche Schlusssätzchen 1 9, als Glosse in dem Einschub wird be-

trachten müssen; ein ähnliches Gefühl hinsichtlich dieser Worte hat Driver (Joel und Amos S. 118 Anm.). Der angebliche Götzendienst der Väter ist bei den Deuteronomikern und ihren Nachfolgern ein ständiges Thema, vgl. nur Hes 16 und in den Ergänzungen zu den Schriften Jeremias und Baruchs Jer 2 5 14 20 17 23 32 22f. כָּזָב, *Lüge*, ist hier im Plural von den *Götzen* gebraucht, die nur Truggötter, Götter in der Einbildung, Wahngebilde sind; eine gute Parallele bietet dazu הֲבָלִים = Hauch, Nichtigkeiten, Scheingötter. Beide Ausdrücke gehören der Erkenntnis eines späteren Zeitalters an, zu der Amos den festen Grund gelegt hat, vgl. meine Gesch. der israel. Rel.[4] § 34. 5 Ausser 1 4 7 10 12 14 2 2 vgl. auch Jer 17 27[b].

B. Gegen Israel 2 6—16.

1) Die Sünde der Israeliten: gewissenlose Justiz, Bedrückung der Armen, Scham- und Sittenlosigkeit 2 6–8. Erste zehnzeilige Strophe mit der üblichen Einleitung כֹּה אָמַר יַהְוֶה, aber ohne abschliessende Formel, vgl. zu 1 3.

6 Mit dem stereotypen Anfang (s. 1 3) beginnt Amos auch hier. Um so grösser ist die Überraschung, dass es sich nicht um das Gericht über ein neues Nachbarvolk, sondern über Israel selber handelt. Der Unterschied wird auch sofort klar: nicht in wenigen Worten, wie bei den Nachbarn, werden Sünde, Schuld und Strafe geschildert, über Israel bleibt das Gewitter stehen und fährt es mit seiner ganzen Wucht, mit gewaltigem Schwall und heftigem Gekrache nieder. *Weil sie den Gerechten um Geld verkaufen Und den Armen um ein Paar Schuhe,* tadelt die schlimme Rechtspflege, ein von den Propheten oft erhobener Vorwurf, vgl. z. B. Jes 1 23 3 14f. 5 23. Die Richter sind der Bestechung zugänglich: *um Geld,* das sie als שֹׁחַד empfangen, *verkaufen sie* den צַדִּיק (ohne Artikel = jeden, der ein צַדִּיק ist, also wesentlich in gleichem Sinne, wie der Plural דַּלִּים, עֲנָוִים in v. 7), *den der Recht hat* (vgl. zu diesem alten Sinne von צַדִּיק zu Jes 5 23), d. h. das Urteil über ihn, sie verurteilen ihn. Im parallelen Stichos entspricht dem צַדִּיק der אֶבְיוֹן, *der Bedürftige,* dem בְּ das בַּעֲבוּר (vgl. JSir 7 18 LXX ἐν und ἕνεκεν) und dem כֶּסֶף das נַעֲלָיִם, *ein Paar Sandalen;* demnach bildet dieser zweite Stichos die steigernde Erklärung des ersten: zwei ganze Sandalen genügen zur Bestechung des Richters, dass er einen unschuldigen Armen verurteilt. נַעֲלַיִם scheint also sprichwörtliche Redensart für eine Bagatellsache zu sein; so lässt es sich wohl auch mit Wellh. I Sam 12 3 verstehen, wo mit LXX וְנַעֲלַיִם עֲנוּ בִי für וְאַעְלִים עֵינַי בּוֹ zu lesen ist, vgl. das Citat im hebr. JSir 46 19. Eine etwas andere Vorstellung läge zu Grunde, wenn mit Hoffmann (ZATW 1883, 97—99) und G. H. Box (Expository Times 1901 Mai p. 377f.) die Schuhe als Symbol des Besitzrechtes nach Rt 4 7 Ps 60 10 zu verstehen wären; dann sagte Amos, dass sich die Richter nicht nur mit barem Geld, sondern auch schon mit dem indirekten, vielleicht noch verführerischeren Wert einer Art Anwartschaft oder Hypothek auf das Gut des armen Angeklagten resp. (wenn man noch mit Hoffmann עֲבוּר als *Landertrag* fassen wollte Jos 5 11f.) mit dem vom Gläubiger dem Richter cedierten Ernteertrag des Schuldnerackers bestechen liessen. Auf alle Fälle scheint es sich um die Be-

stechlichkeit zu handeln; denn die Fassung, dass die Richter in striktem Festhalten am gestrengen Recht einen bloss die Bagatelle eines Paars Sandalen schuldenden Armen in die Sklaverei verkauften (II Reg 4 1 Mt 18 25), muss מָכַר zeugmatisch, zuerst mehr bildlich, dann buchstäblich, nehmen, was Schwierigkeiten bereitet, obschon der Gedanke, dass das Sittliche und Humane höher stehen als das Gesetzliche, gewiss der Anschauung Amos' entspräche. 7^a charakterisiert in engem Anschluss an v. 6 die rücksichtslose Härte, die unter den Israeliten (es sind nicht nur die Richter, sondern allgemein *sie* gemeint) gegen die Armen geübt wird: *Sie zertreten das Haupt der Niedrigen Und unterdrücken die Elenden.* Mit dem MT ist nicht auszukommen: Für עַל müsste mindestens אֶל־ gelesen werden, wenn man שָׁאַף mit *lechzen, gieren* übersetzen wollte (vgl. Koh 1 5), dann wäre „ein Gieren nach den Erdkrümchen auf dem Haupte der Niedrigen" immer noch eine unnatürliche Übertreibung; und „den Weg der Elenden ablenken" heisst doch auch nicht: ihr Recht beugen, noch: sie in den Abgrund stossen. LXX giebt eine doppelte Übersetzung der ersten Zeile: 1) τὰ πατοῦντα ἐπὶ τὸν χοῦν τῆς γῆς u. 2) καὶ ἐκονδύλιζον εἰς κεφαλὰς πτωχῶν; die beiden Verba entsprechen שָׁאַף, das danach entschieden als *zertreten* (vgl. שׁוּף Gen 3 15) zu fassen ist, und LXX lässt somit die Wahl zwischen den beiden Ergänzungen des MT. Nach 8 4 wird man nicht schwanken, dass עַל־עֲפַר־אֶרֶץ eine spätere Hinzufügung ist und das einzige ursprüngliche Objekt des Partizips nur בְּרֹאשׁ דַּלִּים sein kann. Die Einführung des Objekts mit בְּ (Gen 3 15 dagegen direkt שׁוּף רֹאשׁ) ist nach Analogie der Verba פָּגַע und פָּגַשׁ zu erklären, deren Objekt auch bald mit בְּ eingeleitet, bald direkt steht; übrigens wird darin der übertragene Gebrauch angedeutet und *das Haupt zertreten* ganz den Sinn von *das Angesicht zermalmen* (טָחַן פְּנֵי, s. zu Jes 3 15), d. h. die Rechte der Armen zertreten, haben. Ähnlicher Sinn muss dem parallelen Stichos zukommen; darum ist für das unverständliche דֶּרֶךְ, da es nicht דִּין, *Recht,* (so STEINER) bedeutet und bei Festhalten an יַטּוּ erst מִדִּין zu lesen wäre, vgl. Jes 10 2, vielmehr mit OORT das Verb יְדַרְכוּ zu lesen und mit Weglassung des aus v. 8 5 12 hier eingedrungenen יַטּוּ zu übersetzen: *Und sie zerstampfen die Elenden* (vgl. Jes 63 3); vielleicht ist ein dem רֹאשׁ paralleles פְּנֵי (vgl. Jes 3 15) vor עֲנָוִים ausgefallen: *das Gesicht* (die Persönlichkeit) *der Elenden.* Anders vermutet J. A. BEWER für v. $7^{a\alpha}$ den Ausfall von וְרָצוּ hinter ארץ und liest: הַשֹּׁאֲפִים אֶל־עֲפַר־אֶרֶץ וְרָצוּ רָשׁ דַּלִּים = „sie zerstampfen zu Erdenstaub und zertreten den Ärmsten der Armen". 7^b 8 Als die Sünde erschwerendes Moment kommt hinzu, dass das gewissenlos erworbene Gut auf scham- und sittenlose Weise verjubelt wird. Einmal wird damit der Lohn für den Besuch der Kedeschen bestritten, die sich im Dienste der Gottheit und ihr zu Ehren prostituieren s. zu Dtn 23 18 f., eine von den Kanaanäern übernommene Institution an den israelitischen Heiligtümern s. zu Hos 4 14. Dass es sich nicht um gewöhnliche Unsittlichkeit handelt, beweist der Schlusssatz; was aber dieses Jahwe ins Gesicht schlagende Treiben noch besonders in seiner Verwerflichkeit zeigt, ist nicht die unnatürliche Sittenlosigkeit (I Kor 5 1), denn es braucht nicht dieselbe נַעֲרָה zu sein (der Artikel ist generell), sondern die Öffentlichkeit und Schamlosigkeit, mit welcher sich Vater und Sohn demselben ohne Scheu

ergeben: ***Und ein Mann und sein Vater gehen zur Dirne, Um meinen heiligen Namen zu entweihen.*** לְמַעַן stellt als Zweck hin, was die notwendige Folge ihres Treibens ist: ganz ungeniert treiben es Vater und Sohn, ohne ein Bewusstsein davon zu haben, wie sie dem innersten Wesen Jahwes widersprechen. 8 Überhaupt kümmern sich die Israeliten nicht um die sittlichen Forderungen, die Jahwe stellt: ***Und auf gepfändeten Gewändern strecken sie sich Und Wein der Gestraften zechen sie.*** Die an sich nicht gerade unrichtigen, aber kaum vollständig richtigen (es handelt sich schwerlich nur um Gelage an heiliger Stätte, vgl. 4 2) über das Metrum hinausschiessenden Beifügungen אֵצֶל כָּל־מִזְבֵּחַ und בֵּית אֱלֹהֵיהֶם, wofür in der Rede Jahwes, da doch nicht Götzentempel gemeint sind, erst noch בֵּיתִי stehen sollte, schwächen den Sinn nur ab; denn widerrechtlicher Gebrauch fremden Eigentums und Zechen von geraubtem Wein sind doch nicht nur im Heiligtum, sondern auch anderswo von Jahwe verboten, und nach Amos wacht Jahwe ebensosehr über das bürgerliche Leben, wie über das Verhalten beim „Gottesdienst“. Die letzten Worte beider Zeilen sind daher sekundäre Erklärungen, vielleicht veranlasst durch Hos 4 14; zu dem Fehlen des בְּ vor בֵּית א״ s. zu Jes 3 6 und vgl. GES.-KAUTZSCH[27] § 118g. Was die Sünde konstituiert, ist nicht der Ort, sondern die Art ihres Treibens: ***Gepfändete Gewänder*** sind nicht Eigentum des Gläubigers, musste doch ein als Pfand gegebenes Obergewand dem Schuldner vor Einbruch der Nacht zurückerstattet werden, vgl. Ex 22 25f. Dtn 24 11–13; sie aber gebrauchen solche Pfänder als Eigentum, auf denselben ***lagern sie sich*** zum Mahle. יַטּוּ ist intransitiv = sich ausstrecken, sich eine מִטָּה, ein Lager bereiten, sich betten, so haben schon Targum, AQUILA, SYMMACHUS, THEODOTION, HIERONYMUS, wie die Rabbinen übersetzt; eventuell kann man mit OETTLI יִטּוּ (intransitives Kal) lesen oder mit OORT und NOWACK עַל streichen, dagegen sind die Textänderungen von EWALD: יַדּוּ = sie warfen das Los, SIEGFRIED-STADE: יַצִּעוּ s. Jer 2 20, unnötig und unwahrscheinlich. Das sich Lagern zum Mahle passt vortrefflich zum Weinzechen der letzten Zeile. Die Decken liefern die Gepfändeten und den Wein ***die*** ungerecht ***Gestraften***; so dient die Ausbeutung der Niedrigen und Armen den Richtern und Grossen zu ihren Gelagen.

2) Die Grösse der Schuld: ihre Sünden stehen im geraden Gegensatz zu Jahwes Thaten und Willen 2 9–12. Zweite Strophe, die mit נְאֻם יְהוָה abgeschlossen wird; v. 10 12 sind Interpolationen, s. die Erklärung.

9 Welch ein Undank und Ungehorsam: Die Israeliten lieben kanaanäisches Wesen, Jahwe aber hat die Kanaanäer ausgerottet! ***Und ich habe doch vernichtet Die Amoriter vor euch her, Die so hochgewachsen wie Cedern Und so stark waren wie Eichen, Ja ich vernichtete ihre Frucht in der Höhe Und ihre Wurzel in der Tiefe.*** Für מִפְּנֵיהֶם, ***aus ihrer Gegenwart*** d. h. so dass sie ihnen Platz machten, lesen einige MSS מִפְּנֵיכֶם; hier erschiene zwar bei der steigenden Lebendigkeit der Rede erst der nachherige Übergang von der objektiven Konstatierung zur direkten Rüge ganz motiviert (BAUR), besser wird man jedoch von Anfang der Strophe an die Anrede lesen. ***Amoriter*** ist auch im Elohisten, wie hier die Bezeichnung der gesamten vorisraelitischen Bevölkerung zu beiden Seiten des Jordans, vgl. auch zu Jes 17 9. Die Schilderung ist hyperbolisch

(vgl. König Stilistik S. 70), es glichen nicht alle Amoriter den Enakitern (Num 13 32) oder Og dem König von Basan (Dtn 3 11), doch vgl. Dtn 1 28. Ausrottung von *Frucht* und *Wurzel* ist eine sprichwörtliche Redensart für radikale Ausrottung, für Ausrottung mit Stumpf und Stiel, man hat nicht mit Zenner nach Stamm, Ästen und Zweigen zu fragen und den Ausfall eines Gliedes anzunehmen; vgl. Hos 9 16 Jes 37 31 Hi 18 16 Eschmunazar-Inschr. Z. 11f. מִן in מִמַּעַל und מִתַּחַת ist partitiv = an jedem Teil des Oben oder Unten. **10** verrät sich nicht nur durch seine prosaische Form (vgl. bes. das dreimalige אֶת־), sondern auch durch seine hinter v. 9 auffallende Stellung als Nachtrag eines späteren, dem der Hinweis auf den Auszug aus Ägypten hier nicht fehlen durfte, der aber in der Eile vergass, dass es Amos auf den Widerspruch zwischen der Ausrottung der Amoriter durch Jahwe und der Annahme amoritischer Art durch die Israeliten ankam. Zu den *vierzig Jahren* s. 5 25. **11** *Und ich erweckte aus euren Söhnen Propheten Und aus euren Jünglingen Nasiräer. Ist dem etwa nicht so, Ihr Israeliten?* Die Verbindung von v. 11 mit v. 9 erleichtert das Verständnis: Die Propheten und Nasiräer sind die von Gott erweckten Männer, die für die ächte israelitische Sitte und Religion eintraten und gegen das amoritisch-kanaanäische Wesen mit seinem unsittlichen Kultus und Luxus protestierten. Amos denkt wohl an Propheten wie Elia und Elisa und an Nasiräer nach der Art der Rekabiten. Die Nasiräer sind von Jahwe erweckt wie die Propheten, sie sind nicht von Geburt an dazu bestimmt, haben auch nicht nur auf bestimmte Zeit das Nasiräat übernommen, wie man es später zur asketischen Übung sich selber auferlegte; vgl. die Archäologieen von Benzinger S. 429—431 und Nowack II S. 133—138, sowie meine Gesch. der israel. Rel.[4] S. 81 122. Beachtenswert ist es ferner, dass Amos die Priester nicht nennt; aber sie verdienten wohl in seinen Augen keine besondere Ehrenerwähnung, jedenfalls wäre eine solche für Amazia, den Oberpriester zu Bethel, übel angebracht gewesen, vgl. 7 10–17. **12** kommt nach der kräftigen abschliessenden Frage v. 11b ganz verspätet, passt aber auch nach v. 11a nicht in den Zusammenhang; denn die Frage v. 11b will von den Israeliten nicht ein Geständnis ihrer offenbaren Sünden, sondern eine Anerkennung dessen, was Jahwe an ihnen gethan hat. Der Vers ist ausserdem für das Metrum überschüssig, also aus allen diesen Gründen die Bemerkung eines Späteren, der den Tadel über die Widerspenstigkeit des Volkes gegen das prophetische Wort hier nicht vermissen wollte. Zu dem Inhalt vgl. 7 13 16 Jes 30 10f. Mch 2 6 Jer 11 21.

3) Die Strafe: völlige Zerstörung des Reiches, der niemand entrinnen wird 2 13–16. Die dritte Strophe, wieder mit נְאֻם יְהוָה abgeschlossen.

Die Hauptschwierigkeit für das Verständnis von **13** liegt in dem Verbum הֵעִיק, מֵעִיק, das im AT sonst nicht vorkommt. עָקָה Ps 55 4 und מוּעָקָה Ps 66 11, wofür LXX beidemal θλίψις hat, darf man nicht vergleichen, weil der Text dort schwerlich intakt (s. zu den beiden Stellen) und eine in den Psalmen schliesslich nicht unmögliche aramäische Form עוּק = hebr. צוּק *enge sein,* Hiph. *bedrängen* für Amos doch unannehmbar ist. Darum sind diejenigen Fassungen unwahrscheinlich, welche dieses Verbum mit *niederdrücken* (Ewald), *quetschen*

(Guthe) und dergl. übersetzen. Nun bietet sich zur Erklärung von עוק ein arab. Verbum *'âka*, II. Form *'ajjaka*, in der Bedeutung von *vociferari*, und schon Aquila übersetzt hier τριζήσω und τρίζει, vgl. auch Hieronymus' *stridere*. Nimmt man diese Bedeutung mit J. D. Michaelis, Justi und Hoffmann (ZATW 1883, 100f.) hier an, so bekommt man einen passenden Sinn: *Siehe ich mache es krachen unter euch, Wie der Wagen, überladen mit Garben, zusammenkracht*; weniger gut ist es, wenn man mit Hoffmann עֲגָלָה als Dreschwagen fasst und הַמְלֵאָה von der Tenne versteht: „Da wo ihr grade steht, werd ich euch aufkreischen machen, wie der Dreschwagen die schwadenerfüllte (Tenne) ächzen macht". Von letzterer Fassung wäre es nur wenig verschieden, wenn man lieber das von Ges.-Buhl[13] erwähnte arab. *'akka, zerschneiden*, vergliche: „Ich will euch an Ort und Stelle zerschneiden, wie der Dreschwagen ..... zerschneidet"; aber hiezu fehlt in den Versionen jeder Anhalt. Ebenso verhält es sich, wenn man von der Variante κωλύω im Cod. Alex. der LXX für das gewöhnliche κυλίω absehen darf, mit der Erklärung von Wetzstein (ZATW 1883, 278f.), der unter Vergleichung des arab. *'âka* (med. ו), *hemmen*, übersetzt: „Ich werde es unter euch zum Stocken bringen, wie das Dreschrad stockt (d. h. sich nicht mehr umdreht), das sich mit Halmen verstopft hat". Schliesslich ist auch der Fassung von עוק = τρίζειν die von Hitzig vorgeschlagene, von Steiner, Reuss, Wellh., Nowack acceptierte Korrektur von מֵעִיק in מֵפִיק und von תָּעִיק in תָּפוּק nicht vorzuziehen: „Siehe ich lasse den Boden unter euch schwanken, wie der Wagen schwankt, der voll ist von Garben"; es sollte doch bei Schiller trotz allem eigentlich heissen: „schwer herein schwankt der Wagen schlechtgeladen". Der Sinn des Verses ist also vermutlich der: Beim angekündigten Gericht brechen alle Stützen des Reiches mit Gekrach zusammen (vgl. Jes 3 1), wie ein zu schwer beladener Wagen; wo immer die Israeliten stehen, stürzt der Boden ein und sind sie verloren, können also der Katastrophe nicht entrinnen, wie v. 14f. ausgeführt wird. Zu תַּחְתֵּיכֶם = *an Ort und Stelle, wo ihr euch befindet* vgl. Ex 16 29 Hi 40 12; zu der eigentümlichen Anwendung des sog. Dativus ethicus in הַמְלֵאָה לָהּ, *der sich voll ist*, hier wohl mit dem Sinne: *der überfüllt ist*, s. Ewald Lehrb.[8] § 315 a. Der Einwand gegen die Deutung von עֲגָלָה als *Erntewagen* (Jes 28 28 bedeutet עֲגָלָה *Dreschwagen*), dass es in Palästina dergleichen in alter Zeit gerade so wenig gegeben habe, wie jetzt, ist nicht berechtigt; denn mag man auch das geschnittene Getreide in bergiger Gegend stets durch Menschen, oder bei weiten Entfernungen auf Maultieren, Eseln, Kamelen heimgeschafft haben, so ist es schwer zu glauben, dass ein Volk, das Wagen für den Umzug ganzer Familien (Gen 46 5) und solche zu landwirtschaftlichen Zwecken (I Sam 6 7-14) kannte, dieselben wenigstens in ebener Landschaft (wie heute in den ebengelegenen deutschen Kolonien ZDPV 1886, 40) nicht auch zur Einführung der Garben sollte gebraucht haben (G. A. Smith). In solcher Gegend kann sie Amos gesehen haben; übrigens vergleicht ein Dichter in den Hudhailitenliedern (165 7) das Rollen des Gewitters mit dem Gerassel schwerbeladener Wagen des Nordlandes, obschon die Araber keine Wagen kannten (Wellh.). Bei dem plötzlichen Zusammenbruch bringen weder Schnelligkeit, noch Stärke, noch Heldenmut

Rettung: 14[a] *Da geht verloren die Zuflucht dem Schnellen*, er weiss nicht wohin, da sich ihm nirgends Schutz bietet, vgl. die Nachahmung Jer 25 35. *Und der Starke kann seine Kraft nicht brauchen* eigentlich: festigen, wofür wir sagen: zusammennehmen d. h. hier entfalten, anwenden, brauchen, vgl. Na 2 2. 14[b] 15 = vier Zeilen: *Und der Held rettet sein Leben nicht Und der Bogenschütz hält nicht Stand, Und der Schnellfüssige kann nicht entrinnen*, l. יִמָּלֵט mit LXX, Targ., Vulg. für יְמַלֵּט, zu dem die Masora hier offenbar von der folgenden Zeile נַפְשׁוֹ herüberzieht, anderswo aber auch bloss in Gedanken ergänzt, s. Hi 20 20 Ps 33 17. *Und der Berittene sein Leben nicht retten*. Das Auffallende der dreimaligen Wiederholung des gleichen Ausdrucks יְמַלֵּט נַפְשׁוֹ hat man nicht mit ZEIJDNER, NOWACK durch Weglassung von v. 14[b]–16[a] fern zu halten; die Wiederholung kennzeichnet vielleicht mit Absicht das gleiche Schicksal, das alle trifft, und das Fehlen von v. 15 in einzelnen griechischen Codices beruht wohl auf dem Abirren des Schreibers von dem Ende des v. 14 auf das gleichlautende Ende von v. 15. Übrigens ist v. 14[a] allgemeiner zu fassen, während v. 14[b] 15 von einzelnen „Waffengattungen" spricht: von der Garde, den Schützen, den Schnellläufern und den Berittenen. 16 *Und auch der Mutigste*, nicht etwa bloss die Zaghaften, *unter den Helden*, d. i. den Streitern, *Ergreift nackt die Flucht an jenem Tag* d. i. sucht das Heil in der Flucht. Zu אַמִּיץ לִבּוֹ, eigentlich: *fest seines Herzens* d. h. der Unverzagteste, Mutigste, vgl. GES.-KAUTZSCH[27] § 128x und s. zu כְּבַד עָוֹן Jes 1 4. Wahrscheinlich ist jedoch WINCKLER's Anstoss am Texte (Alttest. Untersuch. 184f.) berechtigt, aber deswegen ist nicht mehr als das von LXX gebotene οὐ μὴ εὑρήσει (resp. εὑρέθη) in den Text aufzunehmen (vielleicht ohne (בַּגִּבּוֹרִים): וְאַמִּיץ לִבּוֹ לֹא יִמָּצֵא = *Und der Mutigste wird nicht (unter den Helden) gefunden* (sondern auf der Flucht v. 16[b]). Wegen der Ähnlichkeit mit den beiden ersten Worten wurde לֹא יִמָּצֵא von einem Schreiber übersehen. עָרוֹם bedeutet nicht: splitternackt, sondern: ohne Waffen, die er wegwirft, und ohne die die Flucht hindernden Kleider; im Satze ist es sog. Zustandsadjektiv, eine Näherbestimmung der Handlung vgl. GES.-KAUTZSCH[27] § 118n. *An jenem Tag* d. h. am Tage des von Amos als demnächst hereinbrechend verkündigten Gerichts, am Tage Jahwes, der nicht, wie die Israeliten erwarteten, den Nachbarn Verderben und Israel Rettung, sondern auch diesem den Untergang bringen wird. Hier haben wir die Grundstelle der Schilderung des in der israelitischen Religion bei den Propheten und nachher bei den Theologen der jüdischen Gemeinde und Diaskeuasten der prophetischen Schriften so ausserordentlich wichtigen Tages Jahwes, vgl. meine Gesch. des israel. Rel.[4] § 40. „Das Wetter", das am Tage Jahwes losbricht, „ist ein Kriegswetter" (WELLH.), vgl. 1 4 5 14 15 2 2 3 bes. 1 14[b] 2 2[b]; als die Vollstrecker des Gerichts hat Amos die Assyrer im Auge, ohne sie zu nennen. S. zu 5 18 und vgl. Jes 2 6–22.

Zweiter Teil:
Eingehendere Begründung und Darlegung des Gerichts
3 1—6 14.

Durch die dreifache Wiederholung einerseits von שִׁמְעוּ אֶת־הַדָּבָר הַזֶּה 3 1 4 1 5 1, andererseits von הוֹי 5 7 (s. die Auslegung) 5 18 6 1 scheint dieser Abschnitt in sechs Reden zerlegt zu werden; aber bei genauerer Prüfung ergiebt sich, dass eine viel grössere Zahl von Redestücken zu unterscheiden ist. Auch nicht einmal den Beginn einer neuen Redegruppe zeichnet diese Einleitung an; denn wenn man überhaupt solche Gruppen unterscheiden will, so gehört 4 1–3 zu dem Vorhergehenden 3 9–15, wo gleichfalls die Bedrückung der Niedrigen und das luxuriöse Treiben in Samarien mit dem Gerichte bedroht werden, während das folgende Stück, 4 4–12, an das ganze Volk gerichtet ist und den israelitischen Kultus verurteilt. Im Ganzen sind folgende Stücke zu unterscheiden: 1) 3 1–3; 2) 3 4–8; 3) 3 9–11; 4) 3 12; 5) 3 13–15; 6) 4 1–3; 7) 4 4–12 (13); 8) 5 1–3; 9) 5 4–6 14f.; 10) 5 7–12 (exc. 8f.) 16f.; 11) 5 18–27; 12) 6 1–7; 13) 6 8–10 und 14) 6 11–14.

Die einzelnen Stücke, z. T. nur fragmentarisch erhalten, sind selbständig, wenn natürlich auch das gleiche Thema in verschiedenen Reden behandelt werden kann. Ein genauer Plan ist bei der Zusammenstellung nicht durchgeführt; doch versteht man, warum 1) und 2) voranstehen, warum 3), 4), 5) und 6) zusammengehören und von 7) gefolgt sind, ebenso warum die beiden Wehe 11) und 12) nebeneinander erscheinen, und warum 13) und 14) den Schluss bilden. S. die Erklärung.

1) Die religiöse Illusion der Israeliten 3 1–3. Die Meinung der Israeliten ist, als Volk Jahwes vor dem Verderben gesichert zu sein; aber sie ziehen aus ihrer Prärogative einen falschen Schluss, denn im Gegenteil: sind sie Jahwe besser bekannt, als andere Völker, so kennt er auch ihre Sünden besser und trifft sie um so schwerere Strafe. Sekundär sind v. 1^b u. v. 3, s. die Auslegung.

1 Die erste Person im zweiten Halbvers vor לֵאמֹר stimmt nicht zu der dritten im ersten; ebenso zeigt die Wiederholung des עַל vor הַמִּשְׁפָּחָה, dass v. 1^b eine erklärende Glosse zu עֲלֵיכֶם ist. Der Glossator wollte dafür sorgen, dass nicht etwa Nordisrael aus v. 2 gegenüber Juda das Recht ableite, sich allein für von Gott auserwählt zu halten; vgl. die ähnliche Glosse 2 10. Was übrig bleibt, ist die prosaische (wenn man nicht vorzieht, nur שִׁמְעוּ אֶת־דְּבַר יְהוָה בְּנֵי יִשְׂרָאֵל, *Höret das Wort Jahwes, Ihr Israeliten,* [LXX vielleicht richtig בֵּית יִשְׂרָאֵל] für ursprünglich zu halten) Einleitung zu dem Tetrastich 2: *Nur euch kenne ich Vor allen Geschlechtern auf Erden* d. h. niemand kenne ich so gut wie euch von allen Völkern (מִשְׁפָּחָה wie Gen 12 3 28 14 Mch 2 3 Jer 8 3), *Darum — strafe ich an euch Alle eure Missethaten.* Damit hat Amos mit einem Schlage seine Auffassung von dem Verhältnis zwischen Jahwe und Israel beleuchtet und sein Verständnis desselben als eines sittlichen klar gemacht. Die Prärogative Israels ist kein Ruhekissen zur Einschläferung des Gewissens, sondern, richtig verstanden, eine treibende Kraft zur Erfüllung der einfachsten wie der höchsten Pflichten; daraus erwächst, wie dann Dtjes darstellt, für Israel selbst das Privileg, zum Heile der Welt zu leiden (s. meinen Comm. zu Jes XXI). Man sieht, wie gut dieses Wort, das eine neue Religionsphase inauguriert, und das daher nicht bloss dem Buche Amos, sondern der ganzen israelitischen Prophetie bis zu Deuterojesaja als Motto dienen könnte, an die Spitze der Redesammlung

Cap. 3—6 passt. Vgl. ferner über Bedeutung und Tragweite dieses Wortes meine Gesch. der israel. Rel.[4] S. 151.

3 Der Inhalt von v. 3 fällt sehr gegen v. 2 ab; denn es ist doch eine zu platte Wahrheit, dass zwei, die desselben Weges gehen, *zusammengetroffen sein* müssen. Versteht man aber בִּלְתִּי אִם־נוֹעָדוּ als *ohne sich verabredet zu haben*, so leidet der Vers darunter, dass doch zwei auch zufällig ohne Verabredung desselben Weges gehen können. Nun bietet LXX: ἐὰν μὴ γνωρίσωσιν ἑαυτούς, hat also נוֹדָעוּ gelesen; das ist offenbar die ursprüngliche Lesart, denn das lässt sich hören: *Gehen zwei zusammen, ohne dass sie einander kennen?*, einander wohlbekannt sind; im Orient wird man wohl noch weniger als bei uns auf einsamer Reise sich einen wildfremden Menschen als ungesuchten Begleiter gefallen lassen. Bei dieser Fassung ergiebt sich die Möglichkeit eines Zusammenhangs mit v. 2, v. 3 soll v. 2ª (vgl. נוֹדָעוּ und יָדַעְתִּי) erklären: wie nur zwei, die sich wohl kennen, zusammengehen, so verhält es sich auch bei Jahwe und Israel, Jahwe kennt also Israel ganz genau. Doch auch so kann v. 3 nur als Glosse betrachtet werden, weil die vom Propheten in v. 2ª konstatierte Thatsache nicht von Ferne durch die Israeliten bezweifelt wird, darum auch die Begründung von v. 3, die an sich seltsam ist, nicht nötig hat. Ausserdem scheint den Glossator noch der Wunsch geleitet zu haben, durch v. 3 eine Verbindung zwischen v. 2 und v. 4–8 herzustellen. Formell ist dies gelungen, aber inhaltlich ist v. 3 so matt, dass er vor v. 4 den Eindruck von v. 4–8 nur abschwächen kann.

2) Die feste innere Gewissheit des Propheten, von Jahwe zu seinem Sprecher berufen zu sein 3 4–8. Die in ihrer Einfachheit unscheinbare, aber in ihrem Gehalt grossartige (s. zu v. 8) Darlegung, v. 4–8, ersetzt, was bei anderen Propheten die „Inauguralvision“ bietet: sie giebt die Berufung Amos' zum Propheten (vgl. die ebenso einfache Darstellung 7 15) und rechtfertigt sein Auftreten als Sprecher Jahwes. Es ist ein innerer Drang, den Amos verspürt: Jahwe hat zu ihm geredet, darum muss er sein Sprecher sein. Das ist für Amos eine so natürliche Folge, wie für die Leute z. B. dass sie zusammenfahren, wenn Sturm geläutet wird, dass sie erschrecken, wenn der Löwe brüllt. Durch die Fülle der Beispiele will Amos den Zusammenhang von Ursache und Wirkung recht deutlich machen, damit man um so besser verstehe, wie eine innere Nötigung ihn treibt, als Sprecher Jahwes aufzutreten; vgl. dazu die ergreifende Darstellung bei Jer 20 7–12. Einen weiteren Zweck sollen die Worte nicht haben; genug, dass man weiss: Amos ist von Jahwe berufen, verkündet also Jahwes Botschaft. Nach dem Motto v. 2 haben v. 4–8 hier am Anfang einer Redesammlung eine gute Stelle.

Der Abschnitt enthält vier kurzzeilige Tetrasticha; v. 7 ist sekundär, vgl. unten.

4, die erste Strophe: *Brüllt ein Löwe im Walde, Ohne dass Beute für ihn da ist? Giebt ein Jungleu laut aus seiner Höhle, Ausser dass er einen Fang gethan hat?* Beide Fragen sind nicht identisch: die zweite spricht sicher von dem „behaglichen Brüllen, mit welchem der Löwe in seiner Höhle den Raub verzehrt“ (Baur), die erste von dem Gebrüll, mit welchem er auf die sichere Beute losstürzt, vgl. Jes 5 29ª Hes 22 25 I Pt 5 8; aber in beiden Fragen ist die Beute, die sicher erhoffte oder die schon weggeschleppte, die Ursache und das Brüllen die Wirkung. Amos will sagen: Das Brüllen des Löwen hat immer seinen Grund, mehr aber nicht; denn jede Allegorisierung, etwa dass dem Löwen Jahwe und der Beute Israel entspreche, ist falsch.

5, die zweite Strophe: *Fällt ein Vogel zur Erde, Ohne dass ein Wurfholz für ihn da ist* d. h. ihn trifft? *Springt die Falle auf vom Boden, Ohne dass sie wirklich was fängt?* פַּח[1] fehlt in LXX, es ist unverständlich in der ersten Zeile, also offenbar durch Versehen eines Schreibers hereingekommen, dessen Augen von עַל auf הֲיַעֲלֶה פַּח v. 5ᵇ abirrten. Darum ist auch die Verbesserung in

פַּגִּי (PERLES) unnötig. מוֹקֵשׁ ist jedenfalls ein Instrument, das bei der Vogeljagd verwendet wurde, und zwar wurde bei seinem Gebrauch der Vogel getroffen, dass er zur Erde fiel. Deshalb hat es alle Wahrscheinlichkeit für sich, dass es das *Wurfholz*, der Bumerang ist, dessen Bild man auf ägyptischen Darstellungen der Vogeljagd findet, s. ERMAN Ägypt. 322f. und W. MAX MÜLLER Asien u. Europa 123f. und vgl. GES.-BUHL[13]. פַּח, *das Klappnetz, die Falle,* ist eine andere Vorrichtung zum Vogelfang, deren Abbildung sich gleichfalls auf ägyptischen Denkmälern findet, s. ERMAN a. a. O. S. 325; es ist eine Vogelfalle, zwei mit bauschigem Netz bespannte Rahmen, die, wie Buchdeckel verbunden, an der Axe irgend einen Mechanismus tragen, der bei Berührung durch einen Vogel die beiden Rahmen aufspringen (vgl. יַעֲלֶה) und zusammenklappen macht, sodass der Vogel im Netze gefangen ist. Hier zu allegorisieren: der gefangene Vogel = Israel, das Klappnetz = das Verderben, das Wurfholz = die Sündhaftigkeit (so HITZIG), ist geradezu geschmacklos; aber ebenso ist es gründlich falsch, wenn LÖHR verkennt, dass es sich v. 4 und v. 5 je um zwei verschiedene Fälle handelt, und wenn er daher v. 4ᵇ und v. 5ᵇ für nicht ursprünglich ansieht.

6, die dritte Strophe: *Oder wird das Horn geblasen in einer Stadt, Ohne dass die Leute zusammenfahren? Oder geschieht ein Unglück in einer Stadt, Und Jahwe hätte es nicht gewirkt?* Zwei Beispiele aus dem Menschenleben nach den vier aus der Tierwelt. אִם führt hier die Fragenreihe fort, ohne dass ein Gegensatz zu den vorhergehenden Fragen darin liegt, vgl. GES.-KAUTZSCH[27] § 150h. Über שׁוֹפָר, *Alarmhorn*, s. zu 2 2; übrigens wurde der Schofar später auch als „geistliches und friedliches Instrument" (WELLH.) gebraucht, z. B. zur Bekanntmachung des Beginns des Jobeljahrs Lev 25 9, vgl. auch Jo 2 15 Ps 81 4. Auch v. 6ᵇ gehört zu den Beispielen für den Zusammenhang von Ursache und Wirkung: Wenn ein öffentliches Unglück geschieht, so ist es von Jahwe gewirkt; das soll keine Belehrung sein, es ist die Überzeugung des Volkes, wie des Propheten (vgl. II Sam 21 1), mag auch das Volk diesem Zusammenhang nicht die richtige Beachtung leihen und bloss mit Opfern, statt mit Gehorsam dem Unglück zu begegnen suchen, vgl. 4 6–12. Man darf darum auch nicht in v. 6ᵇ eine Nebenpointe der ganzen Darlegung sehen, alles ist vielmehr auf v. 8ᵇ zugespitzt.

7 stört auf unerträgliche Weise die Gedankenfolge und erweist sich auch durch seine von v. 4–6 und 8 abweichende Struktur, wie durch seine theologische Haltung als sekundär. Schon das כִּי zeigt an, dass eine Erklärung zu v. 6ᵇ und 8ᵇ gegeben werden soll. Diese geht aber aus von dem Gedanken, dass Gott den Propheten alles und jedes zum Voraus offenbart habe, ruht also auf der späten Ansicht, dass man aus den Worten der Propheten die Ereignisse der Zukunft erschliessen könne. Wie סוֹד ausser Gen 49 6 erst von Jeremia ab (Jer 6 11 15 17, vgl. ferner bes. die sekundäre Stelle Jer 23 18 22) gebräuchlich ist und speziell גָּלָה סוֹד, *ein Geheimnis enthüllen*, nur noch Prv 11 13 20 19 25 9 vorkommt, so ist auch *seine Knechte die Propheten* ein von den Deuteronomikern an beliebter Ausdruck, vgl. II Reg 17 13 23 21 10 24 2 Hes 38 17 Sach 1 6 Jer 7 25 25 4 26 5 29 19 35 15 (sämtlich sekundär) Dan 9 10 (auch hier in sekundärem Abschnitt). Nach allen Anzeichen ist daher v. 7 eine Glosse (so auch LÖHR, BAUMANN). Die Änderung von כִּי[1] in כֵּן (OORT) vermag dieses Urteil nicht umzustossen. Auch die Umstellung von v. 7 und 8 (OETTLI) hilft nicht.

8, die vierte Strophe: *Der Löwe brüllt, Wer sollte sich nicht fürchten? Der Herr Jahwe redet, Wer sollte nicht weissagen?* Mit diesen kurzen, schlagenden Worten schliesst der Prophet ab: in v. 8ᵃ konstatiert er, gleichsam das Facit aus den sechs „rhetorischen" Fragen v. 4–6 in eine Aussage zusammenfassend, dasselbe zwingende Gesetz von Ursache und Wirkung auch für die Beziehungen zwischen der Tier- und Menschenwelt, um dann sofort in v. 8ᵇ zum Höchsten aufzusteigen und die Anwendung, auf die die ganze Gedankenreihe hinzielt und von der aus dieselbe mit einem Schlage helles Licht bekommt, daran anzuknüpfen: Innere Nötigung treibt zum Sprechen, wenn Jahwe zu einem geredet. Dass er sich selber meint als den, der Jahwes Rede vernommen hat, braucht er nicht hinzuzufügen. Damit hat Amos sein Recht, als Prophet aufzutreten, begründet. Es ist eine schlimme Verkennung des ganzen Abschnitts, wenn man mit WELLH. und NOWACK יִנָּבֵא in יֶחֱרָד, „wer sollte nicht erschrecken?", ändert. Dadurch wird dem Abschnitt die Spitze abgebrochen, ihm der tiefe Gehalt geraubt und die grossartige Parallele von dem gleich unwiderstehlichen Zwang, den das Gebrüll des Löwen, wie Jahwes Wort auf den Hörer ausübt, auf eine matte Wortparallele herabgedrückt, als ob man einfach immer יְהוָה an Stelle von אַרְיֵה setzen könnte.

3) Aufruf der heidnischen Städte als Zeugen gegen das tolle Treiben und die Rechtlosigkeit in Samarien 3 9–11. WELLH. fasst den Sinn treffend zusammen: „sogar die Grossstädter der Philister (s. jedoch zu v. 9) und Ägypter, die doch auch nicht blöde sind und schon etwas vertragen können, würden staunen, wenn sie „die tolle Wirtschaft und die Rechtlosigkeit" in Samarien sähen." Der Abschnitt, der mit dem vorhergehenden in keinem direkten Zusammenhang steht, zerfällt in drei Vierzeiler.

9ᵃᵇᵅ, die erste Strophe, ruft die heidnischen Grossstädter auf den Berg Samariens zusammen: *Ruft's aus auf den Palästen in Assur Und auf den Palästen im Lande Ägypten Und sagt: Kommet zusammen Auf dem Berge von Samarien.* Aufgefordert ist zum Herbeirufen der Heiden, wer irgendwie rufen kann; die zweite Person Plur. ersetzt hier unser unbestimmtes „man", vgl. Jes 40 1. עַל fasst man am besten im nächstliegenden Sinn von *auf*, vgl. Mt 10 27: κηρύξατε ἐπὶ τῶν δωμάτων, oder = *über* die Paläste *hin*; öffentlich sollen die Bewohner der heidnischen Grossstädte aufgerufen werden. Zu אַרְמְנוֹת בְּ״, stat. constr. mit einem durch Präposition eingeleiteten Nomen, vgl. GES.-KAUTZSCH²⁷ § 130a. Für בְּאַשְׁדּוֹד ist nach LXX בְּאַשּׁוּר zu lesen (WINCKLER, OORT, OETTLI); die Stadt Asdod entspricht nicht dem Lande Ägypten, und wenn Amos sonst nirgends Assur nennt, so ist das kein Grund, dass er es auch hier nicht erwähnt. וְאִמְרוּ leitet den Inhalt des Rufes ein; natürlich ist es der Prophet, der zum Aufruf auffordert. Für עַל־הָרֵי שׁ׳ ist nach LXX mit OORT, WELLH., NOWACK, LÖHR, OETTLI עַל־הַר שׁ׳ zu lesen, vgl. 4 1 6 1, da die Herbeigerufenen nicht von den Samarien umgebenden Bergen aus, sondern in dem auf einer Anhöhe gelegenen Samarien selbst (vgl. Jes 28 1) das Treiben der Samarier kennen lernen sollen.

9ᵇᵝ 10, die zweite Strophe: Herbeigekommen sollen sich die Heiden von der Recht- und Sittenlosigkeit in Samarien überzeugen: *Und seht das wilde Treiben daselbst an Und die Bedrückung in seiner Mitte. Und sie wissen gar*

nicht mehr zu thun, was recht ist, Sie, die sich aufhäufen Gewaltthat und Frevel. מְהוּמֹת, *die Getümmel, das Getöse,* bezeichnet hier nicht bloss, wie Prv 15 16 das Leben in Saus und Braus, sondern auch die Wirren, die infolge der עֲשׁוּקִים, *Gewaltthaten,* in der Stadt herrschen, vgl. 4 1; die beiden Plurale sind intensiv zu fassen und heben hervor, dass solch tolles Treiben immer an der Tagesordnung ist, vgl. Ges.-Kautzsch[27] § 124e. **10** ist von denen, die den Aufruf an die Heiden ausrichten, an diese gesprochen: *und* soweit ist es mit der Heillosigkeit der Samarier schon gekommen, dass ihnen die sittlichen Begriffe gänzlich abhanden gekommen sind, ein Zustand, über den selbst die Heiden sich entsetzen müssen, welchen also, was wohl zu beachten ist, Amos sittliche Einsicht nicht abspricht, vgl. auch die Damaskus, Ammon, Moab zum Vorwurf gemachten Verbrechen 1 3 13 2 1. נְאֻם יְהוָה trennt das Subj., v. 10[b], von dem Prädikat, v. 10[a], und stösst sich auch mit der erst v. 11 folgenden Einführung Jahwes als des Redenden, darum ist es als Glosse auszuscheiden, ebenso wie das den letzten Stichos überfüllende, ohnehin in v. 9–11 schon oft genug vorkommende Wort בְּאַרְמְנוֹתֵיהֶם, das meint sagen zu müssen, dass die Samarier die durch Gewaltthat und Frevel erlangten Schätze *in ihren Palästen* aufhäufen. לֹא יָדְעוּ steht prägnant: alle Einsicht fehlt ihnen, sie haben gar kein Bewusstsein mehr von ihrer Schlechtigkeit, machen sich kein Gewissen mehr aus ihren schlechten Handlungen, die ihnen ganz zur anderen Natur geworden sind. Zu נְכֹחָה vgl. II Sam 15 3 Jes 26 10 59 14.

11, die dritte Strophe: die Ankündigung der Strafe: *Darum so spricht der Herr Jahwe: Not geht rings durch das Land, Und heruntergerissen wird dir deine Wehr, Und ausgeplündert werden deine Paläste.* Für וּסְבִיב, mit dem man keinen Sinn herausbringt („Bedrängnis und ringsum das Land"), ist mit Steiner u. a. zu lesen: יְסֹבֵב *durchstreifen, durchkreisen* vgl. Ps 59 15, also: *Not geht rings durch* das Land, vielleicht ist nach LXX אַרְצֵךְ *dein Land* herzustellen. Die Not rührt vom Feinde her, gleichwohl wird man besser צַר nicht als Feind fassen; Samarias עֹז *Wehr,* d. i. seine feste Schutzmauer, wird vom Hügel, auf dem die Stadt liegt, heruntergerissen, l. הוּרַד für הוֹרִיד mit Wellh. u. a. und vgl. zur ganzen Aussage Jes 28 1. Endlich werden seine Schätze (v. 10) in seinen Palästen geraubt; zu נָבֹזּוּ für נָבַזּוּ vgl. Ges.-Kautzsch[27] § 67 t.

4) Die winzigen Überbleibsel beim Gericht 3 12. Dass v. 12 nicht mehr zum vorhergehenden Stücke v. 9–11 gehört, zeigt ausser der neuen Einleitung כֹּה אָמַר יְהוָה der Umstand, dass die direkte Anrede an Samarien aufgegeben und dafür die dritte Person gebraucht ist. Auch ist nicht sowohl auf die Rechtlosigkeit, als auf die Luxuriosität der Israeliten hingewiesen. Doch kann hierauf kein grosses Gewicht gelegt werden, da wir es mit einem Fragment zu thun haben, das, wie v. 11, den Abschluss einer kleinen Rede des Propheten bildete und gerade wegen seiner Ähnlichkeit mit v. 11 hier eingereiht wurde. Übrigens war diese Rede auch gegen die Grossen der Hauptstadt gerichtet; warum man nämlich הַיֹּשְׁבִים וגו' nicht mit dem Vorangehenden verbinden dürfte (so Hoffmann, Wellh., Löhr), ist nicht einzusehen. Das Fragment umfasst, von der Einleitung abgesehen, sieben kurze Zeilen.

12 *Wie der Hirt rettet Aus des Löwen Rachen zwei Beinchen Oder ein Läppchen vom Ohr, So werden gerettet die Israeliten, Sie, die weich sitzen in Samarien Auf dem Kissen des Ruhbettes Und auf dem Höcker des Diwans.* Die Hoffnung auf Rettung, die die üppigen Grossen in Samarien haben 5 14

6 1 3, ist eitler Wahn. Ihre „Rettung" gleicht derjenigen eines vom Löwen zerrissenen und aufgezehrten Tieres, von dem der Hirt etwa noch שְׁתֵּי כְרָעַיִם *zwei Unterschenkel, Wadenbeine* oder בְדַל־אֹזֶן *ein Ohrläppchen,* also die winzigsten und elendesten Teile „rettet" (z. B. um sie seinem Herrn zum Zeugnis vorlegen zu können, dass ein wildes Tier das vermisste Stück zerrissen habe, vgl. Gen 31 39 Ex 22 12). Geradeso wird man von den Grossen in Samarien, die sich so weich gebettet haben und so sicher fühlen, bald nur noch die geringsten Überreste finden. Mit בִּפְאַת ist so wenig anzufangen, wie mit בִּדְמֶשֶׁק. Zwar erklärt man פְּאַת gewöhnlich als die *Ecke*, den Ehrenplatz des Polsters, das an der der Thüre gegenüberliegenden Wand ausgebreitet war; dort durfte aber doch der Hausherr gelegentlich sitzen. Und דְּמֶשֶׁק soll „seidener Damast, wie er in Damaskus verfertigt wurde", bedeuten; aber דְּמֶשֶׁק ist nicht דַּמֶּשֶׂק (mit שׂ!), wie auch arab. *dimaḳs* mit Damaskus nichts zu thun hat. Daher ist man zur Konjektur gezwungen und wird für פְּאַת mit Encycl. Bibl. Art. Bed § 5 צְפִית *Kissen* (s. zu Jes 21 5) und für דְּמֶשֶׁק mit Duhm דַּבֶּשֶׁת *Höcker* (vgl. Jes 30 6) zu lesen haben; letzteres kommt graphisch dem masor. Texte so nahe wie möglich und ist ein trefflicher Ausdruck für die dicken schwellenden Polster eines Diwans, so dass man es allen anderen Verbesserungsvorschlägen (Cheyne: מִשְׁכָּב = *Kissen* [?], Grätz, Nowack: שְׂמִיכַת *Decke* Jdc 4 18) vorzuziehen hat. Der üppige städtische Luxus war dem an die einfache ländliche Sitte gewöhnten Propheten von Teḳōʿa aufs höchste zuwider.

5) Die Zertrümmerung der israelitischen Heiligtümer und Paläste 3 13–15. Auch v. 13–15 stehen wieder nicht in direktem Zusammenhang mit dem Vorausgehenden. Die Verbindung, die Hoffmann durch die Fassung des Schlusses von v. 12 (von הַיֹּשְׁבִים an) als Anrede an die Grossen von Samarien versucht, scheitert an der Unmöglichkeit, dass die Samarier gegen sich selber zeugen sollen; und wenn Löhr unsern Versen „sicher" als ursprüngliche Stellung den Platz nach v. 11 und vor v. 12 glaubt zuweisen zu können, so übersieht er, dass nach der Anrede an Samarien in v. 11 das שִׁמְעוּ nicht über diesen Vers hinweg an die heidnischen Grossstädter gerichtet sein könnte. Auch wenn man mit Baumann nur v. 13 vor v. 11 setzt, heben sich die Schwierigkeiten nicht, s. u. die Erklärung zu v. 13. Wir haben vielmehr in v. 13–15 wieder ein selbständiges Fragment aus einer Gerichtsdrohung des Propheten und zwar ist dasselbe eingebettet in fremdes Gut, das dem Fragment eine festere Stellung geben sollte. Zu dem ursprünglichen Bestande gehört jedenfalls das Tetrastich v. 15; fraglicher ist, was von v. 13 14 ursprünglich ist. Wellh. und Nowack beanstanden v. 14^b, Löhr auch v. 13^b; v. 14^b soll nämlich dem Zusammenhange völlig fremd sein, da dieser von Samarien und nicht von Bethel handle. Aber das geht von der irrtümlichen Voraussetzung aus, dass v. 13–15 ursprünglich mit v. 9–11 zusammengehören. Zudem ist die Konstruktion von v. 14^a so sonderbar gewunden, dass von v. 14 viel eher der zweite Teil zu halten ist. Dann handelte es sich in der Rede, von der hier ein Fragment vorliegt, um die Verwüstung, mit der das Gericht unter den Heiligtümern v. 14^b und unter den Prachtbauten in Israel v. 15 aufräumt: Das Wertvollste im Lande wird vernichtet. Zu den vier Zeilen von v. 15 bleiben also Amos namentlich noch die drei weiteren Zeilen in v. 14^b. Das Übrige, nicht nur v. 13^b, sondern auch v. 13^a 14^a, ist sekundär; s. die Erklärung.

13 Wer die Angeredeten sind, die *hören* und *gegen das Haus Jakob als Zeugen auftreten* sollen, bleibt unklar; vermutlich denkt der Redaktor, wie viele Exegeten (so auch Baumann s. o. Vorbemerkung), an die v. 9f. herbeigerufenen heidnischen Grossstädter. Dabei verrät sich dann der sekundäre

Ursprung schon dadurch, dass sie ja nach v. 9 *sehen* sollten, wie die Samarier ärger als Heiden sind, also auch keine Belehrung mehr brauchten, um als Zeugen aufzutreten. Vielleicht aber hat der Redaktor die v. 9 vom Propheten Aufgerufenen im Sinne, die nun weiter noch gegen das Haus Jakob als Zeugen der v. 14 f. ausgesprochenen Drohung dienen sollen. Sei dem, wie ihm wolle, so kann Amos nicht über v. 11 f. auf v. 9 f. zurückgreifen, das ist nur einem Redaktor zuzutrauen, der sein שִׁמְעוּ nach 3 1 4 1 5 1 gebildet hat. Dazu kommt, dass בֵּית יַעֲקֹב für das gewöhnliche בֵּית יִשְׂרָאֵל sich bei Amos nur noch in der ebenfalls sekundären Stelle 9 8^{b} findet. Zu v. 13^{b} bemerkt Löhr mit Recht die Hypertrophie in der Bezeichnung Jahwes; übrigens ist diese einzigartige Fülle gerade hier nicht am Platze, wo es sich nur um eine Aufforderung zum Zeugnisablegen handelt, und nimmt v. 13^{b} eine eigenartige Doppelstellung ein, da er zu v. 13^{a} gehört, aber auch wieder v. 14 f. einzuleiten hat, obschon v. 15 noch einmal ein נְאֻם־יְהוָה folgt. Das Epitheton Jahwes אֱלֹהֵי הַצְּבָאוֹת findet sich noch 6 14, ohne Artikel 4 13 5 14 15 16 27 6 8, ohne אֱלֹהֵי (aber mit Artikel) 9 5. Auf Amos geht der Gebrauch dieses Gottesnamens zurück in 5 15 16 27 6 8; über die Bedeutung vgl. zu 5 15. **14** Die Konstruktion: *die Sünden Israels an ihm heimsuchen* statt *an Israel seine Sünden heimsuchen* ist sehr gezwungen, zumal wenn dann nochmals פָּקַד folgt; v. 14^{a} ist Redaktorenarbeit, vgl. zu בְּיוֹם פָּקְדִי Ex 32 34 und zu פִּשְׁעֵי־יִשְׂרָאֵל Am 2 6. Mit v. 14^{b} scheint ursprünglicher Text einzusetzen: *Dann suche ich die Maṣṣebe von Bethel heim, ..., Und abgeschlagen werden die Hörner des Altars, Dass sie zu Boden fallen.* Zu Bethel, dem heutigen *Bētīn,* einem elenden Dorfe am Wege von Jerusalem nach Nābulus (Bädeker Pal.^{5} 243), befand sich zu Amos' Zeit das angesehenste und populärste Heiligtum, das unter specieller königlicher Protektion stand (7 10 13 4 4 f. 5 5 vgl. auch Hos 4 15 10 15). Da von mehreren Altären an einem Heiligtum nichts bekannt ist, auch nachher nur von הַמִּזְבֵּחַ die Rede ist, so hat man wohl mit Stade und von Gall (altisr. Kultst. 100 f.) מַצֵּבַת *die Maṣṣebe* für מִזְבְּחוֹת zu lesen. Die zweite Zeile, die etwa gelautet haben mag: „dass sie völlig zertrümmere", ist verloren. Die *Hörner,* diese wichtigen Bestandteile eines Altars (vgl. I Reg 1 50 f. 2 28 Jer 17 1 Hes 43 15 20 Lev 4 7 18 25 30 34 und s. meine Gesch. der isr. Rel.^{4} S. 35 f.), sollen abgeschlagen werden. **15** Neben den Heiligtümern sollen aber auch die privaten Prachtbauten zerstört werden: *Und ich zerschlage die Winterhäuser Mitsamt den Sommerhäusern, Und es gehen zu Grunde die Elfenbeinhäuser Und verschwinden die Ebenholzhäuser.* Zu den *Winterhäusern* vgl. Jer 36 22 und zu den *Sommerhäusern* den ganz entsprechenden Ausdruck בית כיצא auf der mit Amos gleichzeitigen aramäischen Zendschirli-Inschrift des Bar-Rekub Z. 19. Der Singular ist kollektiv, wie aus v. 15^{b} erhellt. בָּתֵּי הַשֵּׁן sind Häuser, in deren Wände zur Verzierung *Elfenbein* eingelegt ist, vgl. I Reg 22 39 Ps 45 9 Odyssee 4 72 f. Diesen können nicht בָּתִּים רַבִּים „viele Häuser" entsprechen, so matt hat ein Amos nicht geschlossen; es ist zu lesen: בָּתֵּי הָבְנִים *Ebenholzhäuser* d. h. solche, die mit הָבְנִים *Ebenholz* (s. Hes 27 15) verziert waren. Die Kunst des Einlegens von Ebenholz und Elfenbein wird wie der Name für Ebenholz (ägypt. *hbnï* ZDMG 1892, 114) von den Ägyptern entlehnt sein, vgl. Erman

Ägypten 605. נְאֻם יְהוָה ist ausserhalb des Metrums stehender Abschluss, wie 2 16 4 3 u. öfters.

6) Das Gericht über die üppigen Frauen Samariens 4 1–8. Zwei Strophen zu je sechs Zeilen. Vgl. das Pendant hierzu Jes 3 16—4 1.

1, die erste Strophe: Die Mitschuld der Frauen an der Bedrückung der Niedrigen. ***Hört dies Wort, ihr Basanskühe, Die ihr auf dem Berg von Samaria haust, Die ihr die Niedrigen bedrückt, Die ihr die Armen zu Grunde richtet, Die ihr zu euren Eheherren sagt: Schaff herbei, dass wir Gelage halten!*** Da ***Basan,*** die fruchtbare Landschaft im Osten des galiläischen Meeres, nicht nur wegen seiner Eichenwälder (Jes 2 13 Hes 27 6 Sach 11 2), sondern auch wegen seines Mastviehs (Hes 39 18) berühmt war, so ist die derbe Bezeichnung ***Basanskühe, die*** sich ***auf dem Berg von Samarien*** mästen, ausserordentlich treffend für die Frauen zu Samaria, die an nichts als an Essen und Vergnügen denken und mit ihrer Genusssucht und Schwelgerei, zu deren Befriedigung die Männer auf alle Wege die Mittel beschaffen müssen, die Armen ruinieren. Zu dem Maskulinum שִׁמְעוּ in Beziehung auf Feminina, für שְׁמַעְנָה, s. Ges.-Kautzsch[27] § 144a; dagegen ist לאדניהם in הֵן— zu verbessern. Zu dem Imperat. energicus הָבִיאָה vgl. Ges.-Kautzsch[27] § 48i. Wie מִשְׁתֶּה das Gelage, Gastmahl überhaupt bezeichnet, so ist hier נִשְׁתֶּה auch allgemeiner zu fassen: ***damit wir Gelage, Gastereien halten.***

2 3, die zweite Strophe: Die Strafe. **2** ***Geschworen hat Jahwe*** (אֲדֹנָי ist nach LXX zu entfernen) ***bei seiner Heiligkeit: Siehe, es kommen Tage über euch*** (l. עֲלֵיכֶן), ***Da hebt man eure Nase empor mit Haken Und euer Hinterteil mit Harpunen.*** Jahwe ***schwört,*** vgl. 6 8 8 7, ***bei seiner Heiligkeit*** d. h. so wahr er heilig ist; das bedeutet, dass seine Majestät, die für Amos in der Forderung der Sittlichkeit und in der Leitung der Völker nach der Erfüllung dieser Forderung besteht, für die Wahrheit seiner Drohung bürgt. Die Worte ***Siehe, es kommen Tage*** sind eine beliebte Formel geworden, vgl. 8 11 9 13 I Sam 2 31 II Reg 20 17 und öfters in sekundären Abschnitten des Buches Jer z. B. Jer 7 32 9 24 16 14 etc. Die Konstruktion נִשָּׂא אֶתְכֶם lässt sich als unpersönliches Passiv mit Unterordnung des Subjekts grammatisch erklären = „ihr werdet gehoben" (vgl. Ges.-Kautzsch[27] § 121a), aber schwerlich hier in prophetischer Rede rechtfertigen; weit vorzuziehen ist die von Duhm vorgeschlagene Änderung des אֶתְכֶם in אַפְּכֶן, ***eure Nase,*** dem dann auch אַחֲרִיתְכֶן, ***euer Hinterteil,*** aufs beste entspricht. צִנּוֹת und סִירוֹת bezeichnen zum Unterschied von den maskulinen Pluralen צִנִּים Prv 22 5 und סִירִים (z. B. Jes 34 13), = ***Dornen,*** die künstlich bereiteten Dornen, also die ***Haken, Harpunen*** (vgl. Ges.-Kautzsch[27] § 87o). Das sind aber nicht Instrumente, die nur beim Fischfang Verwendung finden. Es wäre doch ein zu seltsamer Übergang in ein anderes Bild, wenn die Frauen, die erst als fette Basanskühe auf dem Berg Samariens dargestellt waren, nun auf einmal als Fische im Wasser erschienen; über דוּגָה s. bei v. 3. Auch die LXX hat hier nichts von der Fischerei gefunden. Man bleibt dagegen im Bilde, wenn man an die Wegschaffung der Kadaver der gemästeten „Basanskühe" denkt, denen in Nase und Hinterteil Haken eingesetzt werden, um sie hinauszuschleppen. Zu **3** ist aus v. 2

דּוּגָה hinüberzunehmen, dafür aber דֹּמֶן *Dünger* und dementsprechend dann für וּפְרָצִים, *und Risse*, dem kein passender Sinn abzugewinnen ist, וּפֶרֶשׁ *und Mist* zu lesen. Also lauten die zwei letzten Zeilen: ***Als Dünger und Mist werdet ihr hinausgeschleppt*** (für תֵּצֶאנָה wird das Hoph. תּוּצֶאנָה zu lesen sein, vgl. LXX und 6 10) ***Und nackt hingeworfen werden.*** Das ist der richtige Schluss zu dem derben Anfang: Es kommt die Zeit, da euch üppigen „Basanskühe" die äusserste Schmach und Schande trifft, das letzte ist, dass ihr wie die Kadaver von verendeten Tieren als Dünger auf die Felder hinausgeschafft werdet, vgl. hiezu Jer 9 19–21. Man erkennt an diesen Worten, wie tief Amos das Treiben der Frauen zu Samarien verabscheut. Bei dieser Fassung ist nicht nur das der Durchführung des Bildes widersprechende דּוּגָה, das zudem ἅπ. λεγ. ist vermieden, sondern auch וּפְרָצִים durch die leichte Änderung in וּפֶרֶשׁ (vgl. Mal 2 3) verständlich geworden. Denn *Breschen* und *Lücken* in der Stadtmauer passen weder zu „geangelten Fischen", noch dienen sie in erster Linie als Thore für Fliehende, so sucht sie in Umkehrung von Jos 6 5 20 nur die spätere Glosse אִשָּׁה נֶגְדָּהּ zu erklären. Am schwierigsten sind die letzten Worte, v. 3b: für הִשְׁלַכְתֶּנָה ist zwar die passivische Aussprache הָשְׁלַכְתֶּן das gegebene, vgl. LXX und textkrit. Anm. bei KAUTZSCH, dann liegt aber bei einem „Hingeworfen werden" der Gedanke an Exilierung ferne (für unsere Fassung dagegen vgl. Jes 34 3 Jer 36 30) und ist daher bei הַהַרְמוֹנָה nicht nach einem Länder- oder Ortsnamen (Armenien, Hadad Rimmon oder dergleichen) als Ort des Exils zu suchen; es könnte höchstens der Name eines Feldes bei Samaria sein, aber vermutlich ist dieses unverständliche Wort in עֲרֻמּוֹת, ***nackt***. zu verbessern, wofür in γυμναί (v. 3a LXX, wohl kaum eine blosse Verderbnis aus γυνή) noch ein Zeuge vorliegt. LÖHR dagegen vermutet, was einen andern Anfang voraussetzte, וְהִשְׁלִיךְ אֶת־אַרְמְנוֹת שֹׁמְרוֹן „man stürzt die Paläste von Samaria".

7) Das Missfallen Jahwes an dem „Gottesdienst" der Israeliten 4 4–13.
Die Rede ist an das ganze Volk, nicht bloss, wie die unmittelbar vorangehenden an eine Klasse desselben gerichtet und vielleicht bei dem Opferfeste in Bethel an die Israeliten gehalten (vgl. das *kommt nach Bethel* v. 4). Die Israeliten sind in einer grossen Illusion befangen: die Religion geht ihnen ganz und gar im Kultus auf; Jahwe und seinem Sprecher Amos ist diese Art, die sich durch Opfer und Feste der religiösen Pflichten entledigt erachtet, aber um Gerechtigkeit und Sittlichkeit sich nicht kümmert, ein Frevel. Wie in dem Motto 3 2 tritt hier deutlich der durchaus sittliche Charakter der Prophetenreligion hervor; Recht und Sitte sind der Kern und das Wesen der Religion, der Kultus ist nur die Schale und seine Wertschätzung, wenn der Kern fehlt, ein Frevel. Darum fordert der Prophet die Israeliten in bitterer Ironie zu immer eifrigerem Kultus und Freveln auf; ihr habt ja allen Grund, sagt er ihnen, diesen Kultus zu lieben, Jahwe hat euch ja sein Wohlgefallen und seine Zufriedenheit kundgethan mit allerlei — Heimsuchungen und Plagen. Alles hat euch die Augen über Jahwe und seinen Willen nicht geöffnet, ihr seid nicht zu ihm umgekehrt. Darum ...... Leider fehlt der Schluss der Rede, der offenbar eine völlige Vernichtung drohte. Im zweiten Teile v. 6–11 schliesst jede Strophe ab mit dem immer schwerer anklagenden Refrain: *Und doch kehrtet ihr nicht zu mir um.* Vgl. als Seitenstück zu dieser Rede Jes 1 2–17 und zu dem mittleren Teile die grossartige, vielleicht durch unsern Refrain mit angeregte Prophetie Jesajas von den Stufen des göttlichen Gerichts Jes 9 7—10 4 5 25–30. Man darf aber nicht mit MEINHOLD nach Jes 9 7 ff. auch die Worte Am 4 6–11 als Weissagung für die Zukunft verstehen.

Ganz erhalten sind von der Rede des Amos sieben Vierzeiler: v. 4–11 (zu v. 7 s. die Erklärung), von dem achten ist bloss die erste Zeile v. 12ᵃ noch vorhanden; denn an Stelle des Schlusses ist ein fremder Zusatz v. 12ᵇ 13 getreten, s. zu v. 12f.

4, die erste Strophe: *Kommt nach Bethel und frevelt, Nach Gilgal und frevelt viel, Und bringt am Morgen eure Opfer Und am dritten Tag eure Zehnten!* Zu הַגִּלְגָּל ist aus der ersten Zeile בֹּאוּ zu ergänzen und dem Parallelismus gemäss mit OETTLI ו vor הַרְבּוּ einzusetzen. Während *Bethel* als das heutige *Bētīn* sicher identifiziert ist (s. zu 3 14), schwanken die Ausleger, wo sie הַגִּלְגָּל suchen sollen. Der Artikel zeigt, dass das Wort ursprünglich appellative Bedeutung hatte: גִּלְגָּל ist ein Steinkreis, eine mit Steinen umfriedigte heilige Stätte, ein sog. Kromlech (vgl. meine Gesch. der israel. Rel.[4] S. 28 30); daraus erklärt sich auch, dass verschiedene Ortschaften nach dem in ihrer Nähe befindlichen Steinkreis den Namen Gilgal erhalten konnten. Das hier, wie auch 5 5 Hos 4 15 neben Bethel genannte Gilgal (vgl. noch Hos 9 15 12 12) muss im 8. Jahrh. eine wichtige heilige nordisraelitische Stätte gewesen sein. Nun ergiebt sich aus der Erzählung von Elias letzter Reise II Reg 2 1–8, dass man auf dem Wege von Gilgal an den Jordan die Ortschaften Bethel und Jericho berührte, dass es also neben dem bekannten Gilgal bei Jericho, wo Josua nach dem Übergang über den Jordan sein Hauptquartier aufgeschlagen hatte (Jos 4 19f. 9 6 etc.), ein anderes Gilgal bei Bethel gab, und nach II Reg 4 38 war dieses Gilgal nicht nur der Wohnort Elisas, sondern es befand sich dort gerade wie in Bethel eine Ansiedlung der בְּנֵי הַנְּבִיאִים. Danach ist anzunehmen, dass es eine wichtige und heilige Stätte war, und da sich nun auf einer Anhöhe nördlich von Bethel und südwestlich von Silo eine nicht unbedeutende Ortschaft *Dschildschīljā* findet, hat man hier das alte Gilgal zu suchen und nicht an das Gilgal bei Jericho zu denken, für welches neuerdings VON GALL Altisr. Kultst. S. 78—83 eintritt; vgl. Art. Gilgal in Encycl. Bibl. Bei dem fragwürdigen Texte von Dtn 11 30 hat es keinen Wert, mit SCHLATTER (Zur Topogr. und Gesch. Pal. 246—264) und BUHL (Geogr. 202f.) unser Gilgal nach den Ruinen von *Dschulēdschīl* bei Sichem zu verlegen, vgl. BERTHOLET zu Dtn 11 30. Der *Frevel* besteht nicht etwa darin, dass zu Bethel und Gilgal anderen Göttern Verehrung erwiesen worden wäre, sondern darin, dass den Israeliten im Opfer die ganze Religion aufgeht, s. die Vorbem. zu v. 4–13. Fahrt nur fort in eurem gewohnten Treiben, so ruft der Prophet den Israeliten v. 4ᵇ zu: *bringt am Morgen* nach eurer Ankunft *eure Opfer dar* und *am dritten Tag* (s. Ex 19 15) *eure Zehnten!* (so auch WELLH., NOWACK). Das Fest dauerte somit mindestens drei Tage, den Tag, an dessen Abend man eintraf, mitgerechnet. Man darf nicht לַבֹּקֶר und לִשְׁלֹשֶׁת יָמִים = „jeden Morgen“ und „alle drei Tage“ fassen; für die distributive Bedeutung wäre der Plural oder die Wiederholung des Ausdrucks nötig, s. GES.-KAUTZSCH[27] § 123cd. Ferner läge dann in der Forderung des Propheten eine unmögliche Übertreibung, und dass in der alten Zeit nur alle drei Jahre gezehntet wurde, ist nicht wahrscheinlich; aus Dtn 14 28 folgt dies nicht im mindesten. Über den Zehnten, der in alter Zeit ein Brauch, später eine geregelte Institution war, s. zu Dtn 14 22–29 Lev 27 30–33, ferner vgl. W. R. SMITH-STÜBE Rel. der Sem. 190—196, BENZINGER Archäol. 460f.

5, die zweite Strophe: ***Und verbrennt vom Gesäuerten Lobopfer Und ruft Freigaben aus mit lauter Stimme! Denn so liebt ihr es ja, ihr Israeliten, Ist der Spruch des Herrn Jahwe.*** Für den Inf. קַטֵּר, der allerdings das Verbum finitum fortsetzen kann (vgl. GES.-KAUTZSCH[27] § 113z), sich hier aber in der Reihe von Imperativen wenig empfiehlt, liest man am besten mit OORT, NOWACK den Impera. קַטְּרוּ. Auch hier schildert Amos wie v. 4[b] die den Israeliten beliebte Praxis, nicht etwas Gesetzwidriges (WELLH.: „der Begriff ist ihm unbekannt"). Zum זֶבַח, also zu den Opferstücken von einem geschlachteten Tier v. 4, pflegten die Israeliten als תּוֹדָה, ***Lobopfer,*** Kuchen von ***gesäuertem*** Brot, חָמֵץ, in die Flamme zu werfen, ***als Duft und Rauch aufsteigen zu lassen,*** קַטֵּר. Das Gesäuerte war somit nicht zu aller Zeit beim Opfer verpönt, vgl. I Sam 10 13 Lev 7 13 23 17 und s. zu Lev 2 11 und 7 12–15. Neben den Opfern, zu denen man durch Gelübde oder durch heiligen Brauch, wie den des Zehnten verpflichtet ist, bringt man נְדָבוֹת, ***freiwillige Opfer, Freigaben*** dar, die man laut ausruft, damit die Leute herbeikommen, denen man Anteil am Opferschmause gewähren will, gerade wie die Pharisäer beim Almosengeben vor sich posaunen lassen Mt 6 2. Das ist ein Gottesdienst, wie ihn die Israeliten lieben, wie sie ihn selbst erwählt haben, aber nicht, wie ihn Jahwe liebt und fordert, vgl. מִצְוַת אֲנָשִׁים מְלֻמָּדָה Jes 29 13f.

6, die dritte Strophe: ***Und dabei habe ich euch gegeben Leere Zähne in allen euren Städten Und Brotmangel in allen euren Ortschaften, Und doch kehrtet ihr nicht zu mir um, spricht Jahwe.*** Damit beginnt Amos zu zeigen, was Jahwe bei dem Kultuseifer der Israeliten that. וְגַם gehört zum ganzen Satz = „und dazu kommt", also: ***und dabei*** habe ich euch deutlich zu erkennen gegeben, wieviel mir euer Kultus wert ist, ich habe euch dafür eine Plage nach der andern geschickt, zuerst eine im ganzen Lande, in Städten und Dörfern, gefühlte Hungersnot, die Amos durch ***Reinheit der Zähne*** d. h. leere Zähne, Zähne, die nichts zu beissen haben, und ***Mangel an Brot*** nachdrücklich genug kennzeichnet; vgl. auch Vorbem. zu v. 4–13. וְלֹא ***und*** trotz alledem kehrtet ihr ***doch nicht*** zu mir um. Bei allem Kultuseifer hatten sie Gott verlassen, waren sie abgefallen, vgl. פֶּשַׁע v. 4, ein Gefühl von der Verpflichtung zur Übung von Recht und Gerechtigkeit und eine ernste Erfüllung dieser Pflichten wären eine Umkehr zu Jahwe; שׁוּב עַד ist mehr als שׁוּב אֶל, da עַד besagt, dass das שׁוּב ***bis zu*** Jahwe, nicht nur אֶל, ***in der Richtung auf ihn zu,*** erfolgt.

7[aα] (bis zu הַגֶּשֶׁם) 8, die vierte Strophe: ***Und dabei habe ich euch den Regen verweigert, Und es schwankten zwei, drei Städte zu einer Stadt, Um Wasser zu trinken, und wurden nicht satt, Und doch kehrtet ihr nicht zu mir um, spricht Jahwe.*** Die zweite Plage war Regenlosigkeit, die zu dem Hunger den nicht minder fühlbaren Durst gesellte. Über גֶּשֶׁם vgl. zu Jo 2 23; sein Ausbleiben, seine ***Verweigerung*** (מָנַע, ***zurückhalten, verweigern***) durch Jahwe, ist eine grosse Kalamität, vgl. was über den Winter 1894/5 von Jerusalem berichtet wird MNDPV 1895, 44. Infolge der Regenlosigkeit zur Zeit Amos' geschah es (v. 8), dass die Einwohner von zwei, drei Städten (zu der Zahlenklimax vgl. zu 1 3) zu einer anderen glücklicher situierten d. h. mit besseren Cisternen versehenen Stadt נָעוּ d. h. vor Durst ermattet und erschöpft

unsicheren Ganges *hinschwankten*, aber auch dort ihren Durst nicht stillen konnten, da auch die tiefsten und besten Cisternen wasserlos und alle Quellen versiegt waren.

Zu dieser Strophe bildet 7aβb (von בְּעוֹד an) eine Randglosse, die der Erklärung von v. 8 dienen soll. Der Glossator erklärt sich nämlich den Besuch der einen Stadt durch ein paar andere nicht aus der günstigern Lage und den besseren Cisternen, sondern aus der Bevorzugung dieser Stadt durch Jahwe, indem er, v. 7aα limitierend, annimmt, es sei doch strichweise und dabei gerade über die betreffende Stadt Regen gefallen. Ferner aber denkt er beim Entzug des Regens nicht an die Regengüsse überhaupt, sondern speziell an den sog. Spätregen מַלְקוֹשׁ, der *innerhalb der drei Monate vor der Ernte*, in den Monaten März und April vor der im Mai und Juni eingeheimsten Ernte, zu fallen pflegt und von dem das Gedeihen und die Reife des Getreides abhängt. Übrigens hat der Glossator mehr die Unfruchtbarkeit des Feldes (vgl. v. 7b), als das Verschmachten der Menschen vor Durst im Auge, wie er auch nicht eine vergangene, sondern eine noch zukünftige Plage schildern will; denn וְהִמְטַרְתִּי kann angesichts der folgenden Imperfekta nicht als frequentatives Perfekt (Ges.-Kautzsch27 § 112h Anm., Driver Hebrew Tenses2 § 114) genommen werden. Für תַּמְטִיר ist mit LXX אַמְטִיר zu lesen, vgl. Ges.-Kautzsch27 § 144c.

9, die fünfte Strophe: ***Ich schickte euch die Plage des Kornbrandes und der Gilbe, Ich verwüstete eure Gärten und Weinberge, Eure Feigen- und Ölbäume frassen die Heuschrecken, Und doch kehrtet ihr nicht zu mir um, spricht Jahwe.*** שִׁדָּפוֹן und יֵרָקוֹן, wie hier, noch Dtn 28 22 I Reg 8 37 Hag 2 17 II Chr 6 28 nebeneinander, bezeichnen das ***Schwarzwerden***, den ***Brand*** des Getreides infolge von ungünstiger Witterung und das ***Gelbwerden*** der Gewächse, die ***Gilbe***, den ***Mehltau;*** für הַרְבּוֹת, das unverständlich bleibt, ist mit Wellh. u. a. הֶחֱרַבְתִּי, ***ich verwüstete***, zu lesen. Zu הַגָּזָם s. Jo 1 4.

10, die sechste Strophe: ***Ich schickte unter euch eine Pest Zugleich mit der Gefangennahme eurer Rosse Und liess aufsteigen den Gestank eures Lagers, Und doch kehrtet ihr nicht zu mir um, spricht Jahwe.*** Zu Hungersnot und Dürre mit all ihrem Gefolge trat noch ein unglücklicher Krieg, der den Verlust der Pferde, dieses wertvollen und schwer zu beschaffenden Kriegsmaterials, brachte und in dem die Mannschaft durch die Pest heimgesucht wurde. Nach den assyrischen Eponymenlisten hat die Pest (***mutanu = das Sterben***) in den Jahren 803, 765 und 759 v. Chr. grassiert, s. Schrader KAT2 481—485; vermutlich hat die Pest in einem der beiden letzten Jahre auf Syrien und Palästina übergegriffen, gerade als Israel mit Aram im Kriege lag. בְּדֶרֶךְ מִצְרַיִם ist eine Glosse, die an die heilige Geschichte von den ägyptischen Plagen erinnert, aber nicht eine medizinische Belehrung über die Heimat der Pest oder das besonders heftige Auftreten derselben in Ägypten geben will. Solche historische Erinnerungen sind den Späteren beliebt, vgl. Jes 10 24-27. Aber auch *ich tötete eure Jungmannschaft mit dem Schwert* ist nicht ursprünglich; denn einmal wäre עִם שְׁבִי ס' als Fortsetzung ausserordentlich hart, man müsste denn annehmen, dass es sich auch um ein Töten der gefangenen Rosse handle, und dann braucht das Schwert nicht zu töten, wo die Pest wütet. Der Zusatz erklärt sich als ein Komplement zu der ***Gefangennahme der Rosse,*** die einem Späteren nur verständlich schien, wenn die Mannschaft im Kampfe gefallen war. Anderes besagt aber Amos: Jahwe sandte gegen euch eine Pest zugleich mit der (עִם ist soviel wie וְאֵת־ *und gleichzeitig die*) Gefangennahme

eurer Rosse. Von in der Schlacht Gefallenen redet er nicht, sie kamen neben den von der Pest Dahingerafften nicht in Betracht, ging doch von dem Lager infolge der vielen noch unbegrabenen Leichen ein Geruch der Verwesung aus. Das ו vor בְּאַפְּכֶם verrät diese jedenfalls unnötige Beifügung als Glosse; sie konnten den Gestank doch nur mit der Nase riechen.

11, die siebente Strophe: ***Ich richtete unter euch eine Zerstörung an, Wie die Zerstörung von Sodom und Gomorrha, Und ihr waret, wie ein aus dem Feuer gerissenes Brandscheit, Und doch kehrtet ihr nicht zu mir um, spricht Jahwe.*** Gewöhnlich versteht man diese Schilderung von einem Erdbeben, auf das Amos als auf die schwerste Heimsuchung und Züchtigung zurückblicke. Aber das passt doch weder zu der Zerstörung von Sodom und Gomorrha, noch zu dem Bilde von einem aus dem Feuer gerissenen Brandscheit; auch könnte es nicht das 1 1 erwähnte Erdbeben sein, denn hier ist es ein bereits erlebtes, dort ein erst in zwei Jahren zu erwartendes, vgl. übrigens zu 1 1. Die Zerstörung ist vielmehr deutlich eine Zerstörung durch Krieg, vgl. zu כְּמַהְפֵּכַת סְדֹם Jes 1 7 und zu אוּד Jes 7 4. Der Krieg hat Israel so verheert, wie Feuer und Schwefel etc. Sodom und Gomorrha. Nur mit knapper Not ist Israel dem völligen Untergang entronnen; Amos spielt auf eine Situation an, wie sie Jes 1 7 schildert, Amos denkt an die Syrerkriege, Jesaja an die Verheerung Judas durch die Assyrer, s. meine Erklärung zu Jes 1 7. Da hier Amos das einzige Mal אֱלֹהִים statt יְהוָה gebrauchte, dazu noch in einer Rede Jahwes, so ist אֱלֹהִים als sekundär anzusehen, es dürfte wie die beiden אֶת־ nach der ganz gleichlautenden Formel in dem exilischen Jes 13 19 (vgl. auch Jer 50 40) hier eingesetzt und daher als ursprünglich כְּמַהְפֵּכַת ס' וַע' herzustellen sein, vgl. ausser Jes 1 7 noch Dtn 29 22 Jer 49 18. Daher dürfte es auch zu gefährlich sein, mit Wellh. auf dieses אלהים die Vermutung zu stützen, „dass eine alte und nicht specifisch israelitische Redensart (in מַהְפֵּכַת אֱלֹהִים) vorliege"; dass die Israeliten die Grundzüge ihrer Erzählung Gen 18 19 von den Bewohnern des Landes übernommen haben, kann ja gleichwohl richtig sein. הָפַךְ, *umkehren,* ist nicht mit direktem Objekt konstruiert, sondern mit בְּ, um zu sagen, dass ***an, unter den Israeliten eine Umkehrung vollzogen*** wurde, vgl. הִכָּה בְ z. B. II Sam 23 10: וַיַּךְ בַּפְּלִשְׁתִּים „er richtete unter den Philistern eine Niederlage an". Der erste Stichos ist sehr kurz, es scheint nach בָּכֶם etwas ausgefallen zu sein. Zu dem aus dem Kriegsbrande geretteten אוּד vgl. neben Jes 7 4 auch bes. Sach 3 2.

12 beginnt, wie man erwartet, mit לָכֵן, *darum,* der üblichen Einleitung der Ankündigung des Gerichts vgl. 3 11; denn nachdem alle Mittel nichts gefruchtet haben, um die Israeliten zur Besinnung zu bringen, bleibt nichts übrig als der verdammende Urteilsspruch und die Ankündigung der Exekution, wie 2 13–16 3 11. Dazu ist aber nur noch die Einleitung, v. 12ᵃ, die erste Zeile der achten Strophe, erhalten: ***Darum werde ich so mit dir verfahren, Israel.*** Was folgt, kann nicht die Fortsetzung sein; denn ehe man fortfahren kann: ***weil ich dir solches thun will, so mache dich bereit etc.,*** muss gesagt sein, was dieses ***solches,*** זאת, ist; aber auch sonst passt v. 12ᵇ nicht zu v. 4–12ᵃ, da man hier nicht erst noch eine Aufforderung, sich zur Begegnung mit Jahwe bereit

zu machen, gebrauchen kann, als ob die Frevler sich zur Exekution noch besonders vorbereiten müssten. Somit bricht der ursprüngliche Zusammenhang mit v. 12ᵃ ab; der Zusatz v. 12ᵇ 13 scheint zwar (s. aber unten zu v. 12ᵇ 13) mit seinem זאת noch auf den ursprünglichen Schluss Rücksicht zu nehmen, ist aber doch an die Stelle desselben getreten. Löhr hat nun vermutet, dass von dem Fragment 3 14ᵇ 15 wenigstens v. 14ᵇ zu dem verlorenen Stücke unserer Rede gehöre. Mit den drei Zeilen von 3 14ᵇ (für וּפָקַדְתִּי wäre dann אֶפְקֹד zu lesen) erhielte man dann das ganze achte Tetrastich und die Ankündigung der Zerstörung der Heiligtümer zu Bethel würde nicht übel auf den Anfang der Rede (4 4f.) zurückblicken und auch dem Tenor der Gedanken entsprechen: Weil euer Kultus nur Frevel ist und ihr mit nichts davon abzubringen seid, so wird auch der ganze kultische Apparat vernichtet. Aber trotzdem, um als Abschluss der ganzen Rede zu dienen, wären diese Worte selbst mit Hinzunahme von 3 15, die zwar mit ihrer Rücksicht auf den Luxus einen neuen, in 4 4–12 nicht berührten Gedanken hereinbrächten, zu schwach; nach all den vorangegangenen Plagen muss ein viel härterer Schlag erfolgen, der nicht nur die Vernichtung der Kultusstätten und eventuell der privaten Prachtbauten, sondern des ganzen Staatsgebäudes herbeiführt (vgl. 5 2). Somit wäre 3 14ᵇ höchstens ein Stück des leider verlorenen Schlusses von 4 4–12ᵃ. Auch der Vorschlag von Baumann, 5 21–27 auf 4 12ᵃ folgen zu lassen, scheint mir nicht richtig, s. zu 5 21 ff.

Der Zusatz **12ᵇ 13** hat nicht die Situation der Hörer des Amos, sondern die der späteren Leser der prophetischen Weissagungen im Auge. Es handelt sich für den Autor desselben nicht mehr um das Gericht über die Israeliten, sondern um das letzte Gericht, in dem zwar auch Israel zu leiden hat, aber doch vornehmlich die Heiden, und aus dem Israel herrlich hervorgehen soll. Vielleicht sind von ihm daher die Schilderungen v. 6–11 auch als Weissagungen für die Endzeit gefasst worden und sein זאת bezieht sich auf die dort genannten Heimsuchungen; übrigens war den Späteren der Begriff des Endgerichts so geläufig, dass man ihnen das זאת gar nicht genauer zu exponieren hatte: Es umfasste alles, was Gott in Zukunft an Israel thun will, Gericht und Heil, Leiden und Rettung, und um daran zu erinnern, genügte die Schilderung der Plagen v. 6–11 vollständig. Um in dem letzten Gericht *Gott zu begegnen*, war *Bereitmachung*, הִכּוֹן, nötig, wie einst zur ersten Begegnung am Sinai, vgl. Ex 19 15; interessant ist, dass im Hebr. der Mischna כִּוֵּן לִבּוֹ die Bedeutung hat: „sich in andächtige Stimmung versetzen“ und dass später כַּוָּנָה geradezu = „Andacht“ ist. Auch in *dein Gott, Israel*, erkennt man, wenn man v. 13 beachtet, den späteren Autor: Jahwe ist Israels Gott, wenn auch der Schöpfer und Herr des Alls. So verbindet die spätere jüdische Lehre Universalismus und Partikularismus miteinander; ganz anders hat der Prophet Amos 3 2 gesprochen und die Prärogative Israels gedeutet, bei Amos spürt man die Innigkeit und den Ernst der Religion, bei den Spätern die Kälte von Logik und Theorie. **13** gehört derselben Zeit, wenn auch vielleicht nicht derselben Hand wie v. 12ᵇ an. Doch ist bei den späteren Redaktoren und Diaskeuasten, die die prophetischen Stoffe zur Erbauung der Gemeinde redigierten, der Übergang von der ersten Person (v. 12ᵇ) zu der dritten (v. 13) eher möglich, als bei einem originalen Autor. Jedenfalls soll v. 13 die Forderung der Vorbereitung auf die Begegnung mit Gott (in v. 12ᵇ) begründen, vgl. כִּי. Charakteristisch ist, wie dies geschieht: kein Wort vernimmt man von sittlichen Pflichten, nur nebenbei ist von Gottes Allwissenheit, die auch der Menschen Gedanken kenne, die Rede, die Hauptsache ist die Hervorhebung von Gottes Erhabenheit und Allmacht auf dem Gebiete der Natur; die Nebeneinanderstellung von Allwissenheit und Allmacht mutet einen an, wie die Aufzählung der Eigenschaften Gottes in christlichen Katechismen und älteren Dogmatiken. Doxologieen aus den Werken

der Natur sind in der israelitischen Religion erst seit Deuterojesaja aufgekommen, vgl. meine Gesch. der isr. Rel.[4] S. 142f., wurden aber dann als Zugaben zu alten Texten beliebt, vgl. 5 8 9 9 5 6 Hos 13 4 (LXX). Abgesehen von dem wie eine Unterschrift sich ausnehmenden v. 13ᵇ macht die Doxologie ein Tetrastich aus: *Denn siehe, er ist der Bildner der Berge* (vgl. Jes 45 18 Jer 10 16) *und der Schöpfer des Windes* (zu בֹּרֵא neben יֹצֵר vgl. Jes 43 1 7 45 18) *Und kann dem Menschen kundthun, was er sinnt* (vgl. שִׂיחַ I Sam 1 16 Ps 104 34 zu dem ἅπ. λεγ. שֵׂחַ, wofür übrigens Hieronymus auch noch שִׂיחַ gelesen hat, und zu der ganzen Aussage Jer 11 20: „Jahwe prüft Nieren und Herz"; vielleicht ist jedoch nach Targ. mit Grätz und Cheyne מַעֲשֵׂהוּ, *sein Thun*, zu lesen), *Er schafft Morgenrot und Finsternis* (l. nach LXX mit Nowack וְעֵיפָה; denn weder die Übersetzung: „er macht das Morgenrot zum Dunkel" durch finstere aufsteigende Wolken, noch: „er macht die Finsternis zum Morgenrot" ist zu empfehlen, ein לְ wäre doch hiezu nötig, vgl. auch Ges.-Kautzsch[27] § 116g N 2), *Und schreitet über die Höhen der Erde dahin*, was seine Allmacht und Erhabenheit hervorheben soll, vgl. Mch 1 3 Hi 9 8, ferner Dtn 32 13 Jes 58 14. Zu v. 13ᵇ, der Marke eines solchen Zusatzes, s. 5 8 9 6 und vgl. zu Jes 48 2 51 15 54 5.

8) Wehklage über den nahen Untergang Israels 5 1–8. Mit v. 4ff. haben diese Verse so wenig direkten Zusammenhang, wie mit 4 4–12; sie stehen für sich, der Prophet stimmt in ihnen die Totenklage über Israel an, dessen Untergang ihm gewiss ist. Wahrscheinlich ist trotz der eigenen Einleitung (v. 3aα) auch v. 3aβb zur Totenklage zu rechnen; dann haben wir, da v. 1 als Einführung ausser Betracht fällt, zwei Vierzeiler, die so gebaut sind, dass je die zweite und vierte Zeile nur zweihebig, die übrigen dreihebig sind, oder, wenn wir wollen, vier durch Cäsur in einen längeren und einen kürzeren Hemistich getrennte Langzeilen. Zu diesem sog. Ḳina-Metrum vgl. in meinem Commentar zu Jes S. 17.

Ob die Einführung 1: *Höret dies Wort, das ich über euch erhebe als eine Totenklage, Haus Israel!* von Amos oder von der Redaktion herrührt, ist schwer auszumachen, aber auch ziemlich gleichgiltig; jedenfalls fällt sie ausserhalb des Metrums und die Ankündigung des folgenden Wortes als einer קִינָה, wie sie der Relativsatz giebt, kann den Eindruck nur abschwächen.

2, das erste Tetrastich: *Gefallen ist, steht nicht mehr auf Die Jungfrau Israel, Ist hingestreckt auf die eigne Flur, Keiner richtet sie auf.* Durch die asyndetisch angefügten Zustandssätze לֹא־תוֹסִיף קוּם und אֵין מְקִימָהּ werden die Hauptverba נָפְלָה und נִטְּשָׁה erklärt, es ist ein Fall, ein Hingeworfensein, von dem sie sich nicht mehr erheben kann, von dem es auch überhaupt kein Aufrichten mehr giebt; tot liegt sie *auf der eignen Flur,* d. h. im eigenen Lande ist sie von dem übermächtigen Feinde erschlagen — *die Jungfrau Israel,* בְּתוּלַת יִשְׂרָאֵל (zu dieser im Hebräischen üblichen Annexion statt Apposition s. Ges.-Kautzsch[27] § 128k und vgl. zu Jes 1 8). Übrigens haben wir hier das älteste erhaltene Beispiel von der Personifikation eines Volkes oder einer Stadt als weibliches Wesen (Driver); aus der Darstellung als Jungfrau, בְּתוּלָה, darf aber hier wohl nicht geschlossen werden, dass Israel bis dahin unbesiegt gewesen sei, dieselbe giebt vielmehr der Trauer über ihren frühen Tod Ausdruck.

3, das zweite Tetrastich: *Die Stadt, die mit tausend ins Feld zieht, Behält hundert übrig, Und die Stadt, die mit hundert ins Feld zieht, Behält zehn übrig,* zeigt deutlich, dass der Krieg den Tod Israels herbeiführt. Die Fähnlein, die die einzelnen Ortschaften, nicht mehr, wie in der alten Zeit, die Geschlechter und Stämme, stellen, werden im Kampf bis auf den zehnten Mann aufgerieben. Wie die besondere Einführung (v. 3aα) dieser Strophe schon wegen

des unverständlichen כִּי unbrauchbar ist, so ist auch mit לְבֵית יִשְׂרָאֵל am Schlusse nichts anzufangen. Nimmt man diese Worte mit der Einführung, wozu sie am ehesten passen (so Löhr), zusammen, so ersieht man sofort, wie כִּי כֹה אָמַר אֲדֹנָי יְהוָה לְבֵית יִשְׂרָאֵל eine bei der Einfügung in den laufenden Text zerrissene Randbemerkung von der Hand dessen ist, der alle neuen Anfänge mit dieser Formel auszeichnen zu müssen meinte und der auch in v. 3 einen solchen Neuanfang sehen wollte, vgl. die כֹּה אָמַר יְהוָה in Cap. 1 und 2 vor fast jeder Strophe, ferner in 3 12 und bes. 5 4. Darum darf man nicht mit Nowack לְבֵית י׳ hinter das zweite מֵאָה in die Strophe einsetzen; man hat vielmehr den Anfang der dritten Zeile wie den Anfang der ersten zu lesen: וְהָעִיר הַי׳, das Auge des Abschreibers irrte leicht von dem ersten Wort auf das zweite mit dem gleichen Buchstaben beginnende hinüber. אֶלֶף und מֵאָה sind als von הַיּוֹצֵאת abhängiger Kasus der Art und Weise = *zu tausend, zu hundert* zu fassen, vgl. Ewald Lehrb. d. hebr. Spr. § 279 I 2 a und König Syntax § 332 k; wahrscheinlich ist diese Verbindung nach ihrer Entstehung zum Verständnis in die ursprüngliche Reihenfolge הָעִיר אֶלֶף יֹצְאֶיהָ „die Stadt, deren Auszüger tausend sind" aufzulösen, vgl. das ähnliche אַמִּיץ לִבּוֹ 2 16.

9) Nicht Kultus, sondern Religion und Moral führen zum Leben 5 4–6 14 15. Der Text von v. 4–17 bietet ein schlimmes Durcheinander von verschiedenen Elementen. Am leichtesten sind die fremden Bestandteile auszuscheiden, nämlich ausser kleineren Zusätzen 1) die Doxologie Gottes aus den Werken der Schöpfung v. 8 f. und 2) die weise Bemerkung vom Schweigen in böser Zeit v. 13, welche den Propheten, wenn er dieselbe geschrieben hätte, mit sich selber in Widerspruch setzte, da er gerade in der schlimmsten Situation zu Bethel als Sprecher Jahwes auftrat; s. zu diesen Versen. Aber auch was übrig bleibt, zeigt keinen geordneten Gedankengang. Ein Bruch desselben liegt zwischen v. 6 und v. 7, ohnehin scheint er angedeutet durch לְבֵית־אֵל, LXX: לְבֵית יִשְׂרָאֵל, das vermutlich der Rest der bekannten Eingangsformel eines neuen Abschnittes ist (s. zu v. 3). Ebenso erwartet niemand auf v. 12 die Mahnung von v. 14, sondern die Ankündigung der Strafe, auch hier wird ein Zusatz (v. 13) den Bruch markieren. Endlich passt v. 16 mit seinem לָכֵן in keiner Weise als Fortsetzung von v. 15, der den Israeliten bei rechtlichem und sittlichem Verhalten die Gnade Jahwes in Aussicht stellt. Es sind somit vier Stücke zu unterscheiden: 1) v. 4–6, 2) v. 7–13 (excl. v. 8 f. 13), 3) v. 14 f. und 4) v. 16 f. Vergleicht man dieselben, so kann es einem nicht entgehen, dass 1) und 3) nach Inhalt und Form sicher zusammengehören und dass mit grosser Wahrscheinlichkeit auch 2) und 4) Stücke einer Rede sind, die sich v. 16 mit seinem לָכֵן vortrefflich an v. 12 anschliesst. Somit haben wir zwei verschiedene Reden zu unterscheiden: 1) v. 4–6 14 15 und 2) v. 7 10–12 16 17, von denen die zweite aber nicht vollständig ist (s. bes. zu v. 11).

Die Unordnung im Texte ist daraus zu erklären, dass ein Abschreiber, nachdem er die beiden Strophen mit דִּרְשׁוּ v. 4ᵇ und v. 6 geschrieben hatte, den ebenfalls mit דִּרְשׁוּ beginnenden Abschnitt v. 14 f. übersah resp. meinte, bereits kopiert zu haben, nachher aber seinen Fehler bemerkte und die vergessenen Verse in den leeren Raum zwischen oder unter den vertikalen Kolumnen, von denen die eine etwa v. 1–6, die andere v. 7–12 resp. 13 enthalten mochte, nachtrug, und dass dann ein folgender Abschreiber diesen Nachtrag in den Text der zweiten Kolumne hinter v. 13 einschob.

Diese Zurechtlegung des Textes, die v. 14 f. als ursprünglichen Bestandteil anerkennt und sowohl den richtigen Standort dieser Verse nachweisen, als auch die Versetzung an die gegenwärtige Stelle erklären kann, verdient den Vorzug vor dem Vorschlage, v. 14 f. entweder ganz (Valeton Amos und Hosea S. 35 113, Volz, Nowack, Cheyne, Löhr) oder teilweise (v. 15 Oort) als Einschub zu betrachten. S. weiter die Erklärung dieser Verse.

Der **Abschnitt** 5 4–6 14f. ist, so einfach er lautet, von der grössten Wichtigkeit; denn gerade in seiner Einfachheit liegt zum Teil seine Grösse. Ausserordentlich wichtig ist es zunächst, dass Amos hier einmal nicht Anklagen gegen die Israeliten vorbringt, sondern direkte Forderungen stellt. Wer nun aber eine Menge von Vorschriften erwartet, sieht sich enttäuscht; denn was Amos fordert, ist allein: *suchet Jahwe* und *suchet das Gute*, und zwar gelten diese beiden Sätze gemäss der Folge, die an ihre Erfüllung geknüpft ist, dem Propheten erst noch als im Grunde nur einer. *Jahwe* und *Gut*, Religion und Sittlichkeit, fallen Amos nicht als zwei von einander unabhängige Grössen auseinander; er anerkennt so wenig eine unabhängige Religion, wie sie seine Zeitgenossen mit ihrem Kultus allein übten, als eine unabhängige Moral, wie sie unsere Modernen für möglich halten. Für ihn giebt es wahre Religiosität nicht, wo sie nicht Sittlichkeit wirkt, und wird das Gute erst da wirklich und wahrhaft geübt, wo das Gefühl der religiösen Verpflichtung, ein innerer Drang zum Gutesthun treibt, ähnlich dem Zwang, der ihn zum Sprecher Jahwes macht, s. 3 8. Wem diese einfache Forderung als zu allgemein und unbestimmt vorkommt, dem ist noch nicht die Hoheit der mit Amos so kräftig und rein einsetzenden Religion der Propheten gegenüber der israelitischen Volksreligion mit ihrem „heidnischen“ Kultus und der späteren Gesetzesreligion mit ihrer gelehrten Weisheit recht klar aufgegangen und der denkt nicht daran, dass die schönsten Vorschriften nichts fruchten, wo nicht ein Funke göttlicher Kraft das sittliche Leben erweckt und immer neu stärkt. Gerade diese Einfachheit der Forderung neben der Identifikation von Religion und Sittlichkeit, ohne dass eins in das andere aufgeht, ist das Grossartige an Amos; zu vergleichen ist die Einfachheit des Evangeliums bei Jesus.

An den Besitz der wahren Religion knüpft Amos das *Leben* d. h. das Verschontwerden vom Gericht, die Rettung, das Heil. Hier liegt im Keime vor die ganze Entwicklung von dem jesajanischen: אִם לֹא תַאֲמִינוּ כִּי לֹא תֵאָמֵנוּ (Jes 7 9) zu dem johanneischen ὁ πιστεύων εἰς αὐτὸν οὐ κρίνεται (Joh 3 18). Was Jesaja *glauben* heisst, nennt Amos *Jahwe oder das Gute suchen*; überhaupt erscheint Jesaja auf Schritt und Tritt von dem Propheten Amos angeregt und darum dient er vortrefflich zum Verständnis der Reden seines Vorgängers. Vgl. meinen Commentar zu Jes S. 65 70 (zu Jes 6 3) und S. 74 78 (zu Jes 7 9ᵇ), sowie meine Gesch. der israel. Rel.⁴ S. 169f.

Der Abschnitt 5 4–6 14f. umfasst nach Abzug der sekundären Bereicherungen (s. die Erklärung) **vier Tetrastiche**.

4ᵃ bringt die übliche Einleitung eines neuen Stückes, das nicht schon an seiner Spitze ein שִׁמְעוּ trägt, s. zu v. 3. Wahrscheinlich hat diese Beifügung die Änderung des ursprünglichen דִּרְשׁוּ אֶת־יְהוָה in דִּרְשׁוּנִי (v. 4ᵇ) nach sich gezogen; es ist doch der Wechsel auffallend, man müsste denn annehmen, dass der Prophet in v. 6 die Aufforderung Jahwes in v. 4ᵇ bestätigen wollte. Die **erste** Strophe umfasst 4ᵇ 5ᵃ: *Suchet Jahwe* (s. zu v. 4ᵃ) *und lebt! Und suchet nicht Bethel! Und nach Gilgal kommt nicht Und nach Beerseba sieht nicht hinüber!* Der erste Imperativ דִּרְשׁוּ nennt die Bedingung, der zweite וִחְיוּ die Folge ihrer Erfüllung, s. Ges.-Kautzsch²⁷ § 110f. Zu dem Sinn von דָּרַשׁ vgl. שׁוּב עַד in dem Refrain 4 6–11 und zu חָיָה, *leben*, die Vorbemerkung. Beachtenswert ist, wie Jahwe zu den Heiligtümern in Bethel etc., die zwar auch Jahwe geweiht sind und an denen die Israeliten nur Jahwe opfern wollen, in Gegensatz gestellt wird: Jahwe verlangt eben ganz anderes als Opfer; ihn soll man *suchen*, sein Wort zu vernehmen, seinen Willen zu hören und sein Wesen kennen zu lernen verlangen. Die Opfer an den heiligsten Stätten bringen nicht näher zu Jahwe 5ᵃ. Über Bethel und Gilgal s. zu 4 4. *Beerseba*, nach dem man selbst zu wallfahrten pflegte, lag im äussersten Süden von Juda, man musste also die Grenzen von Israel *überschreiten* (עָבַר); es war daselbst nicht

nur ein besonderer Kultus (8 4), sondern die Wallfahrt dorthin und das Opfer daselbst erschienen offenbar besonders wirksam. Noch heute findet man dort einige (nach GAUTIER, Souvenir de Terre-Sainte S. 151 f., drei) wohlerhaltene Cisternen. Über Wallfahrten an ferne Heiligtümer vgl. zu Jes 2 3 57 9ᵇ; über Beerseba überhaupt s. VON GALL Altisrael. Kultstätten 44—51.

5ᵇ ist ein späterer Zusatz: das כִּי giebt keinen Sinn im Zusammenhang, man kann doch nach Gilgal wallfahrten, auch wenn es einst der Deportation verfällt; die Wortspiele passen noch dazu wenig zu der ernsten Rede des Propheten, der auch andere Gründe hat, um vom Besuche Gilgals und Bethels abzumahnen, und dann sollte ja ein ähnlicher Grund für Beerseba genannt sein. Über solche Wortspiele vgl. zu Jes 10 27ᵇ–32. In v. 5ᵇᵅ wird mit dem Gleichklang zwischen גָּלֹה יִגְלֶה und הַגִּלְגָּל und in v. 5ᵇᵝ mit dem doppelten Gegensatz, in dem אָוֶן als „Götzentum“ und als „Unheil“ zu אֵל stehen kann, gespielt. WELLH. hat beides gut nachgeahmt, wenn er übersetzt: „denn Gilgal wird zum Galgen gehen und Bethel wird des Teufels werden.“

6 (mit Ausnahme von לְבֵית־אֵל am Schluss) die zweite Strophe: ***Suchet Jahwe — und lebt! Dass nicht ausbreche eine Flamme Ein Feuer im Hause Josephs Und fresse, ohne dass einer löscht.*** Für יִצְלַח כָּאֵשׁ, wozu man Jahwe als Subjekt suppliert, ihn also mit Feuer verglichen sein, aber nachher das Feuer selber fressen lässt („dass er nicht das Haus Josephs überfalle wie Feuer und dieses um sich fresse“) ist weder mit GRÄTZ, GUNNING: יְשַׁלַּח בָּאֵשׁ, noch mit WELLH.: יְשַׁלַּח אֵשׁ בְּ, noch mit NOWACK: יַצִּית בָּאֵשׁ, sondern mit DUHM (Encycl. Bibl. III, 3799): יִצְלַח לַהַב אֵשׁ zu lesen, das nicht nur graphisch dem masor. Texte am nächsten kommt, sondern auch dem Metrum trefflich aufhilft. בֵּית יוֹסֵף ist Bezeichnung des ganzen Reiches Ephraim geworden, da Joseph der Hauptstamm desselben war, s. noch 5 15 6 6. Zu לְבֵית־אֵל s. die Vorbemerkung S. 187; es ist der Rest der Einführungsformel für den mit v. 7 beginnenden neuen Abschnitt.

Über **7—13** s. unten nach v. 15.

14, die dritte Strophe: ***Suchet das Gute und nicht das Böse, Damit ihr am Leben bleibt, Und Jahwe wird dann mit euch sein, Wie ihr jetzt wähnt.*** Des Metrums wegen ist das den Späteren so beliebte (vgl. nur 4 13) אֱלֹהֵי צְבָאוֹת als Einschub zu betrachten. דָּרַשׁ steht hier nun mit einem abstrakten Objekt wie Jes 1 17: דִּרְשׁוּ מִשְׁפָּט; aus der strikten Parallele mit den Anfängen der vorigen Strophen ersieht man, wie für Amos Jahwe und טוֹב zusammengehören (s. die Vorbemerkung S. 188). Ebenso ergiebt sich daraus, wie aus der zweiten Zeile v. 15, dass für Amos *gut* mehr heisst als „zweckmässig,“ „erspriesslich“, dass er einen viel höheren Begriff von demselben hat, ja wir dürfen, wenn wir uns seiner Vorwürfe gegen die Nachbarn Israels erinnern Cap. 1 f., sagen, dass sich ihm mit dem Begriff „gut“ etwas Unbedingtes, Absolutes verbindet. Zu אַל kann der für den Sinn aus dem Vorhergehenden leicht zu erschliessende Jussiv fehlen, s. GES.-KAUTZSCH[27] § 152 g; der Jussiv וִיהִי steht im Nachsatz zu dem Imperativ, wie v. 4 und 6 der Impera. וִחְיוּ. כַּאֲשֶׁר אֲמַרְתֶּם, ihre Behauptung, dass Jahwe mit ihnen sei, ist jetzt nur ein Wahn, vgl. zu 3 2 5 18, wahr würde sie erst, wenn sie Jahwe und dem Guten nachjagten.

15, die vierte Strophe: ***Hasst das Böse und liebt das Gute Und schafft dem Recht Geltung im Thor, Vielleicht wird Jahwe gnädig sein, Der Gott der***

Heere dem Reste Josephs, bringt noch einmal mit anderer, durch v. 15aβ noch zur Verdeutlichung erweiterter Wendung die eine Forderung und zugleich auch die Exposition des an die Erfüllung der Forderung gebundenen *Lebens*. *Leben* bedeutet Gnade Jahwes für *den Rest* d. h. für das, was nach all den Kalamitäten (4 6–11 7 3 6) von *Joseph* noch übrig geblieben ist. Der Ausdruck *Rest Josephs* steht nicht im Widerspruch mit dem Luxus der Grossen, die sich auf Kosten der Armen bereichern, und mit der Vertrauensseligkeit der Politiker, die bereits den Anbruch einer neuen Zeit zu sehen meinen. אוּלַי zieht nicht die Folge des dem Guten Nachjagens in Zweifel, sondern ist vom Propheten gesetzt, weil ihm die Erfüllung seiner Forderung hypothetisch ist. Zu הִצִּיג, Hiph. von יָצַג, *aufstellen, Geltung schaffen* (einer Sache) vgl. das Gegenteil הִנִּיחַ in v. 7. אֱלֹהֵי צְבָאוֹת gehört wie v. 16 in einen anderen Stichos als יְהוָה. Der Beiname *der Gott der Heere,* abgekürzt bloss צְבָאוֹת (יְהוָה), ist in seiner ursprünglichen Bedeutung nicht sicher erklärt; Schwally (semit. Kriegsaltertümer S. 5) denkt an: „Herr der Kriegsdämonen". Soviel empfiehlt sich mindestens, darin ein kriegerisches Prädikat zu sehen. Zunächst dachte man an die Heere Israels; Amos giebt dem Begriff einen andern Inhalt = Gott aller Mächte, auch z. B. der assyrischen Heere, vgl. Marti Gesch. der isr. Rel.[4] 139f. Auf einen Zusammenhang mit dem in Jerusalem von David untergebrachten אֲרוֹן יְהוָה reflektiert Amos nicht, wie Meinhold (a. a. O. 58—61) vermutet.

Es ist nicht zu verkennen, dass die vier Strophen eine Klimax bilden, die eine immer genauere Exposition des דָּרַשׁ יְהוָה und des חָיָה, d. h. der beiden Seiten des Grundgedankens: דִּרְשׁוּ אֶת־יְהוָה וִחְיוּ, giebt. Darum ist der Anstoss, den Volz und Nowack an לְמַעַן v. 14 nehmen, nicht berechtigt, es exponiert das einfache וְ von וִחְיוּ. Ebenso ist die Entfernung von v. 6b durch Löhr (v. 14f. betrachtet er ebenfalls ganz mit Unrecht als Interpolation) nicht zu billigen; denn, wenn „der Gedanke an eine Abwendung der Katastrophe völlig ausserhalb der Erwartung des Amos gelegen ist", so kann Amos nicht nur niemals das Thema דִּרְשׁוּ אֶת־יְהוָה וִחְיוּ behandelt haben, sondern es muss ihm auch die ganze Rede 4 4–12 mit dem Refrain: *und doch kehrtet ihr nicht zu mir um* abgesprochen werden. Es ist eben ganz was anderes, jemand zu sagen, was zu seinem Frieden diente, als ihm, wo man immer mehr die Erfahrung von seiner radikalen Verderbnis macht, eine herrliche Zukunft in den prächtigsten Farben zu schildern und bestimmt in Aussicht zu stellen. Letzteres hat Amos nie gethan.

10) Gegen die ungerechte Justiz und Bereicherung der Grossen in Israel 5 7–13 16 17.

Als fremde Bestandteile sind auszuscheiden v. 8f. und v. 13 (s. die Erklärung); was übrig bleibt, ist keine vollständige Rede, denn in v. 11 (s. dort) klafft eine Lücke. Auch sonst kann man zweifeln, ob nicht vielleicht noch anderes fehlt. Nimmt man den Verlust in v. 11 auf zwei Stichen an, so erhält man sechs Vierzeiler: v. 7 und 10; v. 11a; v. 11b; v. 12; v. 16a; v. 16b 17.

7, die zwei Anfangszeilen der ersten Strophe: *Sie verkehren das Recht in Wermut Und werfen die Gerechtigkeit zu Boden.* Das determinierte Partizip הַהֹפְכִים hat die Kraft eines Ausrufs und wird wie oft (z. B. 2 7) mit dem Verbum finitum fortgesetzt, vgl. Ges.-Kautzsch[27] § 126b; wegen der Fortsetzung mit der 2. Pers. in v. 11 hat der Ausruf die Bedeutung eines Anrufs, vielleicht ist sogar mit G. A. Smith ein הוֹי einzufügen wie v. 18 6 1: *Weh euch, die ihr das Recht in Wermut verkehret* etc. Die Justiz sollte wohlthuende Arznei für alle

Schäden bringen wie einst im letzten Gericht (Mal 3 20), hier bietet sie Gift, verkehrt das Recht in bitteres Unrecht *in Wermut* לְעַנָה, nach Tristram (The Natural History of the Bible 493) eine der verschiedenen Species von Artemisia, die alle wegen ihres bitteren Geschmackes wohlbekannt sind. Wie hier steht *Wermut* häufig als Bild für Bitteres und Schädliches, vgl. 6 12 Dtn 29 18 Thr 3 15 19 Jer 9 15 23 15 Prv 5 4 Apk Joh 8 11 (ἄψινθος); an der Richtigkeit des Textes ist daher nicht zu zweifeln, LXX sucht durch gewaltsame Änderungen v. 7 in notdürftigen Einklang mit v. 6 und v. 8 zu bringen. Zu הִנִּיחַ לָאָרֶץ *zu Boden werfen* vgl. das Gegenteil הִצִּיג v. 15.

Dass **8**f. den Zusammenhang stören, ist allgemein anerkannt, fast ebenso allgemein, dass sie eine Glosse zu Jahwe in v. 6 sind, die eine Reihe von Epitheta zu einer Doxologie zusammenstellt. Ähnlich wie 4 13 fehlt auch hier nicht die übliche Marke solcher Interpolationen: יַהְוֶה שְׁמוֹ, s. zu 4 13 und vgl. K. J. Grimm Liturg. Appendixes in the O. T. (1901) S. 77f. **8** preist die Wundermacht Gottes in der Natur: *Er ist's, der die Plejaden* (nach Stern und Hoffmann ZATW 1883, 107: *den Sirius*) *und den Orion schuf*, vgl. diese beiden Namen auch nebeneinander Hi 9 9 38 31; *Und die Finsternis in den Morgen verwandelt.* צַלְמָוֶת ist wohl nicht, wie Jes 9 1 nach Nöldeke angenommen ist, ein Compositum, sondern wie חָכְמוֹת (s. zu Prv 1 20) und הוֹלֵלוֹת (s. zu Koh 1 17) eine Abstraktform (l. צַלְמוּת) mit der Plural-Endung וּת, entspricht also dem arab. *ẓulamāt* und bedeutet wie das lat. tenebrae einfach *Finsternis. Und den Tag wieder zur Nacht verfinstert. Der die Wasser des Meeres herbeiruft*, die also seiner Stimme gehorchen, vgl. Jes 48 13 Hi 38 34, *Und sie ausschüttet auf die Oberfläche der Erde;* es handelt sich hier nicht um verheerende Überschwemmungen, auch nicht um das Steigen des Nils, den man nach Jes 19 5 in יָם hat sehen wollen; sondern, wie v. 8ᵃ Gott den Urheber des regelmässigen Wechsels von Tag und Nacht nennt, ist hier an den Wechsel der Jahreszeiten gedacht: Gott spendet der Erde zur rechten Zeit den fruchtbringenden Regen. Zu den Vorstellungen über die Entstehung des Regens vgl. Jes 55 10 Hi 38 34–38 36 27–30. Das Imperf. mit ו consec. וַיִּשְׁפְּכֵם setzt gerade wie das Perf. הֶחְשִׁיךְ das vorangehende Partic. fort; letzteres beherrscht die ihm angelehnten Verba finita, die daher den Sinn eines griechischen Aoristus erhalten: er hat es bis jetzt gethan, woraus zu folgern ist: er thut es immer; vgl. auch Ges.-Kautzsch[27] § 111u. Zu יַהְוֶה שְׁמוֹ s. Vorbem. zu v. 8f.; vgl. noch die Wiederholung von v. 8ᵇ in 9 6. **9** erinnert an das Walten Gottes in der Geschichte, vgl. Gott in Natur und Geschichte Jes 40 20–24. Der hebräische Text ist verderbt; nach LXX ὁ διαιρῶν συντριμμὸν ἐπὶ ἰσχύν, καὶ ταλαιπωρίαν ἐπὶ ὀχύρωμα ἐπάγων hat man für das eine שֹׁד vielmehr שֶׁבֶר und für יָבוֹא das Hiph. יָבִיא zu lesen, weiter deutet ihr διαιρῶν = מַפְלִג darauf, dass sie noch ein פ und nicht ב als dritten Buchstaben der Zeile las. Darnach ist etwa als ursprünglicher Text zu vermuten: הַמַּפִּיל שֹׁד עַל־עָז וְשֶׁבֶר עַל־מִבְצָר יָבִיא *Er ist's, der Zerstörung über Burgen hereinbrechen lässt Und Ruin über feste Plätze herbeiführt.* Zu הִפִּיל עַל vgl. Jer 15 8; eventuell ist mit Oort zu lesen: הַמַּפְלִיא = *der wunderbare Zerstörung bringt über die Burgen*, vgl. Dtn 28 59. Zu שֹׁד neben שֶׁבֶר vgl. Jes 51 19 59 7 60 18 Jer 48 3 und zu der Pausalform עָז von עֹז vgl. Gen 49 3 und Ges.-Kautszch[27] § 29u. Grössere Änderungen erfordert die Emendation von Elhorst: הַמַּגְדִּיל שַׁח עַל־עָז *der den Niedrigen erhöht über den Starken*, und שַׁח und עָז sind keine guten Gegensätze. Noch weniger empfiehlt sich der Vorschlag von Hoffmann: „Der da aufgehen lässt (= הַמַּבְלִיג in der unerweislichen Bedeutung: *aufblitzen lassen*) den Taurus (l. שׁוֹר) nach der Capella (l. עֵז) und den Taurus nach dem Vindemiator (l. מְבַצֵּר) untergehen lässt“ (יָבִיא), da, wie Wellh. hervorhebt, diese Aussage doch nach v. 8 nicht paradox genug, auch an dem Aufgang und Untergang dieser Sterne in verschiedenen Monaten nichts Merkwürdiges ist und die griechischen Übersetzer sowenig wie die Punktatoren hier Sternnamen erkannt haben.

10, Fortsetzung von v. 7, Schluss der ersten Strophe: *Sie hassen im Thor* d. i. im Gericht, weil dasselbe auf dem Thorplatz gehalten wird, *den, der*

Beweise erbringt, Und verabscheuen den Fürsprech des Schuldlosen. מוֹכִיחַ ist einer, der seine Anklage mit Beweisen rechtfertigt und dem Gegner das Unrecht aufdeckt; דֹּבֵר תָּמִים ist der Sprecher, der Anwalt des Unschuldigen. Die beiden Zeilen sind die beste Fortsetzung und Exposition von v. 7: Das Recht ist diesen Richtern Nebensache, darum sind ihnen klare Beweise des Anklägers oder des Verteidigers verhasst.

11$^{a\alpha}$ (bis מִמֶּנּוּ), der Rest (zwei Zeilen) der zweiten Strophe: *Darum weil ihr den Geringen mit Füssen tretet Und Kornabgaben von ihm erhebt.* Was folgt, ist nicht unmittelbare Fortsetzung: Bau von Quadersteinhäusern und Vertreibung aus denselben schliessen nach Inhalt und Form sehr hart an v. 11$^{a\alpha}$ an; darum ist der Ausfall von zwei Zeilen zu vermuten, die den Übergang zu v. 11$^{a\beta}$ herstellten. Wie die Zusammenfassung in v. 11$^{a\alpha}$ zeigt, ist die Sünde der Israeliten die Bedrückung und Ausbeutung der armen Fellachen, die der vornehmen Herrschaft grosse Teile des geernteten Kornes (בַּר) als Abgabe (מַשְׂאַת, stat. constr. von מַשְׂאֵת) abzuliefern hatten; ein Symptom davon ist die ungerechte Rechtspflege, die v. 7 und v. 10 hervorhoben. Für בּוֹשַׁסְכֶם lies mit WELLH. בּוֹסְכֶם (nicht: בּוֹסְכֶם), s. GES.-KAUTZSCH[27] § 61 e; ähnliche Fälle der Beibehaltung des zu korrigierenden ש neben der Korrektur ס sind נפישסים Neh 7 52 und עמשסי Neh 11 13, s. zu Esr 2 50 (zum Text).

11$^{a\beta b}$, die dritte Strophe: *Häuser aus Quadersteinen habt ihr gebaut, Aber ihr werdet nicht darin wohnen; Reizende Weinberge habt ihr angelegt, Aber den Wein daraus bekommt ihr nicht zu trinken.* Die Erpressung gab den Grossen die Mittel, an Stelle der gewöhnlichen Lehmhäuser schöne feste Häuser aus Quadersteinen zu bauen (vgl. auch Jes 9 9); Steinbauten scheinen eine Neuerung jener Zeit gewesen zu sein, doch soll ihnen der Luxus der neuen Kultur nichts nützen, sowenig als die Anlage von reizenden Weinbergen (s. zu Jes 27 2). Ähnliche Drohungen s. Dtn 28 30 Mch 6 15 Zph 1 13 und vgl. dazu Am 9 14 Jes 65 21.

12, die vierte Strophe, giebt nochmals die Rechtfertigung des eben gefällten Urteils: *Denn ich weiss, wie viel eure Frevel Und wie zahlreich eure Sünden sind* (l. mit WELLH. חַטֹּאֵיכֶם wegen des maskulinen עֲצֻמִים, vgl. Jes 1 18), *Ihr vergewaltigt den Gerechten, nehmt Bestechung an, Und weist die Armen ab im Gericht.* Die beiden Sätze: רַבִּים פִּשְׁעֵיכֶם und עֲצֻמִים חַטֹּאֵיכֶם sind das Objekt von יָדַעְתִּי; freier schliessen sich daran die Partizipien in v. 12^{b} mit ihrer Fortsetzung im Verbum finitum: sie bilden einen Ausruf wie v. 7 (s. dort), ob wir ihn als direkte Anrede fassen oder nicht. כֹּפֶר ist das Lösegeld, das unter Umständen an Stelle der Todesstrafe auferlegt werden kann, s. Ex 21 30. Es giebt aber Fälle, wo ein כֹּפֶר nicht angenommen werden darf Num 35 31; das hindert jedoch die käuflichen Richter nicht, von einem reichen Mörder „Lösegeld“ anzunehmen, also durch Geld sich zur Umgehung der gesetzlichen Strafe bestechen zu lassen. Mit diesem gefälligen Verfahren gegen die Reichen stimmt das Verhalten dem Armen gegenüber, der mit seiner Klage *abgewiesen* wird (הִטָּה = *abweisen, wegstossen,* sodass er nicht Recht erhält, vgl. Jes 10 2 Ps 27 9); das leitende Motiv ist immer dasselbe: die Habsucht. Vgl. zur Sache auch 2 6 f. 3 9 f.

13 *Darum wer in jener Zeit klug ist, wird schweigen; denn es wird böse Zeit sein.* Dieser Vers trägt alle Zeichen einer Interpolation an sich. Mit לָכֵן beginnt sonst Amos die Ankündigung der Strafe (vgl. z. B. v. 11 16 3 11 6 7), hier dagegen leitet es eine sehr beiläufige Bemerkung ein, die sich noch dazu im Munde des Propheten Amos sehr wenig empfehlen dürfte, abgesehen davon, dass die nachträgliche Begründung: „es ist böse Zeit" nach den vorausgegangenen Schilderungen ausserordentlich matt und überflüssig ist. Denn Amos selber hat sich ja nicht weise gezeigt, er ist nicht bei seiner Herde geblieben, sondern hat laut in Bethel seine Stimme erhoben. Er ist mit nichten ein Befürworter der neuerdings aufgekommenen Variation: „Wer die Wahrheit kennet und saget sie kühn, der ist fürwahr doch noch fürchterlich grün." Aber der ganze Vers fasst nicht die Gegenwart ins Auge, die Amos v. 12 schildert, sondern *jene Zeit* d. h. die Zeit des Gerichts, auf welche der Interpolator nicht nur die Drohungen des Propheten, sondern auch seine Schilderungen der Gegenwart deutete, weshalb auch כִּי עֵת רָעָה הִיא futurisch zu fassen ist, vgl. Mch 2 3. Die beliebte Übersetzung „in solcher Zeit" ist eine unberechtigte Abschwächung, die Sach 8 6 9 10 (s. dort) in keiner Weise befürworten. Die Bemerkung passt daher vielmehr in den Mund eines späteren Lesers, der Zeiten erlebte, wo die Abtrünnigen das grosse Wort führten und die Frommen schweigen mussten, und der in diesen Nöten die Wehen der messianischen Zeit erblickte. Man denke an die Zeiten Maleachis (vgl. z. B. Mal 3 13–21) und Tritojesajas (z. B. Jes 57 1 63 18) oder der syrischen Verfolgung. In alter Zeit war man überhaupt noch nicht so klug, wie denn das Verbum הִשְׂכִּיל erst in späterer Zeit ein Lieblingswort der Juden geworden ist. Der Vers ist somit nicht „nur eine beiläufige Bemerkung" (WELLH.), sondern eine offenbare Glosse.

Über **14 15** s. oben nach v. 6.

16a, die fünfte Strophe, schliesst mit לָכֵן, das nicht das לָכֵן von v. 13, sondern von v. 11 wieder aufnimmt, gut an v. 12 an; der Grösse der Sünde entspricht die Gewalt des Gerichtes: *Darum so spricht Jahwe Der Gott der Heere, der Herr: Auf allen Plätzen (ertönt) Klage Und auf allen Gassen ruft man: weh, weh!* Es ist ein nationales Unglück, das Israel betrifft, darum auch eine nationale Trauer auf allen Strassen und öffentlichen Plätzen, vgl. Jes 15 3. הוֹ־הוֹ ist offenbar der übliche Laut der Klage, vgl. das *ú hú, ú hú* im modernen syrischen Dialekt von Urmia (SOCIN) und unser *oh, oh!* Im Hebräischen ist sonst הוֹי das gewöhnliche, vgl. Jer 22 18.

16b 17, die sechste Strophe: *Man ruft den Feldarbeiter zur Trauer herbei Und zur Klage die Totenliedkundigen. Und in allen Weinbergen (ertönt) Klage, Wenn ich durch deine Mitte ziehe.* Für וּמִסְפֵּד אֶל־ ist zu lesen וְאֶל־ מִסְפֵּד. Bei dem allgemeinen Unglück werden alle zur Klage gerufen: der Ackersmann, der draussen das Feld bestellt, wie der, der ein Totenkläger von Profession ist, also solche, die der Totenklage kundig, wie die, die derselben unkundig sind. Sonst sind es Klageweiber, von denen wir hören, מְקוֹנְנוֹת und חֲכָמוֹת Jer 9 16; aber auch die Höllenfahrt der Istar spricht von Klagemännern neben den Klageweibern und Mt 9 23, wie JOSEPHUS bell. jud. III 9, 5 kennt αὐληταί bei der Totenklage. **17** Selbst da, wo sonst Jubel und Freude herrschen, ist dann Trauer eingekehrt und kann die Totenklage nicht verstummen. Die Weinlese war sonst die fröhlichste Zeit des Jahres, vgl. Jdc 9 27, aber dann kann auch dort keine Freude mehr aufkommen, vgl. Jes 16 10. Kurz und schlagend giebt die letzte Zeile an, wer das schreckliche Unglück über Israel bringt: Jahwe ist es, der wie einst unter die Ägypter, jetzt unter das eigene Volk fährt und als ein Zerstörer mitten durch dasselbe zieht, vgl.

zu עָבַר בְּ Ex 12 12. Die abschliessende Formel אָמַר יְהוָה steht ausserhalb des strophischen Schemas, s. zu 1 3.

11) Der Tag Jahwes, ein Tag des Unglücks für die Israeliten trotz ihrem eifrigen Kultus 5 18–27.

Die Rede beginnt mit einem Wehe (הוי), wie die folgende 6 1 und vielleicht auch die vorhergehende (s. zu 5 7). Sie richtet sich gegen die Illusion, die im Vertrauen auf die Jahwe mit Eifer gefeierten Feste nur eine licht- und glanzvolle Zukunft vor sich sieht. Man erkennt aus der wiederholten Behandlung dieses Themas (s. 3 1 2 5 4 ff.), wie tief dieser Wahn bei den Israeliten sass, aber auch, wie fest der Prophet von Jahwes Forderung überzeugt war: Nicht Kultus, sondern Recht und Gerechtigkeit. Dies verdient besonders hervorgehoben zu werden, weil unser Abschnitt die erste jener Prophetenstellen ist, welche den Kultus verwerfen, vgl. Hos 6 6 Jes 1 10–17 Mch 6 6–8 Jer 7 21 f. Der Text ist auch in diesem Stücke nicht ganz intakt überliefert, doch lassen sich die vier ersten Tetrasticha mit Sicherheit noch feststellen; dagegen erscheint die fünfte Strophe (v. 25) unvollständig und der Schluss überhaupt durch Zusätze erweitert, s. die Erklärung.

Die erste Strophe 18 + 20ᵇ: *Weh denen, die sich den Tag Jahwes herbeiwünschen! Wozu denn (hilft) euch der Tag Jahwes? Er ist Finsternis und nicht Licht Und Dunkel und ohne Glanz.* Die Heraufnahme von v. 20ᵇ empfiehlt sich von selbst: sie vervollständigt aufs beste die Strophe v. 18 und entfernt die Störung des Zusammenhangs, der doch v. 20 unmittelbar nach v. 18 verlangt. Natürlich ist v. 20ᵃ nichts anderes als eine Glosse mit einer Variante zu v. 18ᵇᵝ, die bei ihrer Versetzung in den laufenden Text auch die vierte Zeile v. 20ᵇ an den unrichtigen Platz mitgezogen hat. Die kategorische Fassung הוא־חשך ולא־אור v. 18 ist kräftiger und daher der rhetorischen Frage הֲלֹא וגו' v. 20 vorzuziehen. הוי ist auch bei Jesaja beliebt als Einführung einer Gerichtsandrohung, vgl. Jes 5 8 11 18 20 21 22. *Der Tag Jahwes,* der hier zum erstenmal erscheint, ist ein Ausdruck, den nicht erst der Prophet Amos geprägt hat. Er ist dem Volke wohlbekannt, hat aber durch Amos einen anderen Inhalt bekommen und von da an in der Religionsgeschichte eine wichtige Bedeutung behalten. Nach der Auffassung des Volkes war der Tag Jahwes ein Sieges- und Freudentag Israels, ein Tag, da Jahwe zu Gunsten seines Volkes einschreitet, etwa wie einst in Ägypten (vgl. die Anspielung in v. 17) oder wie bei den Siegen über die Kanaaniter oder den grossen Schlachttagen, da David die Feinde zerschmetterte. Einen solchen Tag des Heils erwarten die Israeliten von der Zukunft; diese Hoffnung beruht bei ihnen auf dem Glauben, dass Jahwes Macht siegt und Jahwe nur auf ihrer Seite stehen kann, weil sie es ja an seinem Kultus nicht fehlen lassen. Auch für den Propheten ist der Tag Jahwes ein Sieg Jahwes; aber Jahwe, den der Prophet weit besser kennt, siegt, wenn er das Gericht vollstreckt an seinem Volke, das sich gegen seine Grundforderungen von Recht und Sittlichkeit vergangen hat und von diesen nichts wissen will. Weil das Wesen der Religion bei den Propheten Übung der Sittlichkeit ist, hat der Tag Jahwes bei ihnen einen ganz anderen Inhalt als in der Auffassung des Volkes, das im Kultus seine religiösen Pflichten erfüllt glaubt. Vgl. hiezu weiter meine Gesch. der israelit. Rel.⁴ § 40 S. 180—186. Zu לָמָּה־זֶּה לָכֶם יוֹם יְהוָה = *warum denn liegt euch so sehr am Tage Jahwes?* vgl. Gen 27 46. *Licht* und *Finsternis* sind sehr häufig gebrauchte Bilder für Glück und Unglück; vgl. auch Jo 2 2 4 14.

Die zweite Strophe **19** hebt hervor, wie unmöglich es ist, dem Unglück am Tage Jahwes zu entrinnen: *Wie wenn einer vor einem Löwen sich flüchtet Und es fällt ihn ein Bär an Oder er tritt ins Haus und lehnt seine Hand an die Wand Und es beisst ihn eine Schlange.* כַּאֲשֶׁר leitet einen Nominalsatz ein und hat den Sinn: *Es geht euch gerade wie wenn* etc. Zu der Determination von הָאֲרִי, הַדֹּב und הַנָּחָשׁ vgl. Ges.-Kautzsch[27] § 126r. Nach sprichwörtlichen Redensarten (vgl. A. Socin, Arab. Sprichw. u. Redensarten. Progr. der Universität Tübingen 1878. No. 148: Er floh vor dem Bären, da fiel er in die Cisterne) schildert der Prophet, wie das Verderben am Tage Jahwes jeden ereilt, auch den, der der ersten, ja selbst der zweiten Gefahr entronnen und in seinem Hause sicher geborgen zu sein meint. Der Vers ist nicht als eine Reihe zu fassen, sondern besagt, dass wer auch der ersten Gefahr entrinnt, in der zweiten umkommt oder falls er auch aus dieser sich retten kann, sicher in der dritten fällt.

20 a ist Glosse zu v. $18^{b\beta}$; s. hierüber wie über v. 20^{b} zu v. 18.

In der dritten Strophe **21 22** spricht Jahwe selber das Urteil über den Kultus, auf den die Israeliten sich verlassen, und zeigt so die ganze Haltlosigkeit ihres Wahnes in eindrücklichster Weise: *Ich hasse, ja verabscheue eure Feste Und mag an eure Feiertage nicht riechen Und eure Opfergaben begehre ich nicht Und das Opfermahl von euren Mastkälbern sehe ich nicht an.* כִּי אִם־תַּעֲלוּ־לִי עֹלוֹת v. $22^{a\alpha}$ sticht sehr von seiner Umgebung ab: עלות hat kein Suffix und der ganze Vordersatz keinen Nachsatz; auch versteht sich das Darbringen von selber. Am besten schaltet man dieses Sätzchen mit Duhm aus; es wird die Glosse eines weisen Lesers sein, dem in einer Aufzählung von Opfern die עלות nicht fehlen durften. Zu dieser Verwerfung der Opfer vgl. den ähnlich lautenden Abschnitt Jes 1 11–14. Die Klimax *ich hasse, ja verabscheue* zeigt den erregten Ernst des Propheten. חַג nennt man das *Fest,* weil es mit Umzügen und Tanz gefeiert wird; עֲצָרָה hat hier noch den allgemeineren Sinn von *Festversammlung, Festfeier* überhaupt, wie Jes 1 13 (s. dort). Zu הֵרִיחַ בְּ vgl. Lev 26 31 Jes 11 3. **22** מִנְחָה, später term. techn. für vegetabilisches Opfer, ist der allgemeinste Ausdruck für jedes Opfer = *Gabe,* s. Jes 1 13. שֶׁלֶם, das nur hier im Sing. gebraucht ist, bedeutet das mit einem *Opfermahl* verbundene *Schlachtopfer,* vgl. zu Ex 20 24; die מְרִיאִים *Mastkälber* sind auch Jes 1 11 beim Opfer erwähnt.

Die vierte Strophe **23 24**: Ebenso verhasst ist Jahwe der die Opferfeste begleitende Lärm der Musik und Gesänge; was er fordert, ist Recht und Gerechtigkeit. **23** *Fort von mir mit dem Lärm eurer Lieder Und das Spiel eurer Harfen mag ich nicht hören.* Nach v. 21 f. l. שִׁירֵיכֶם und נִבְלֵיכֶם. Es fehlte also ganz natürlich beim Opferfeste nicht an Sang und Klang, an Lied und Spiel, vgl. auch 8 10 Ex 32 6 17–19. Dass diese Musik ganz anderer Art war als die spätere Tempelmusik und keine geistlichen Lieder wie die Psalmen gesungen wurden, ist von selbst klar und ergiebt sich auch aus unserer Stelle; die antike Religion hatte einen heiteren Charakter, einen anderen, als den, den wir aus der Chronik für die Gemeinde des zweiten Tempels kennen lernen, vgl. Smith-Stübe Rel. der Sem. 200—202 und meine Gesch. der isr. Rel.[4] 105 231.

מֵעָלַי wörtlich: *von auf mir* = weil es mir lästig ist, vgl. Jes 1 14. נֵבֶל, viell. das ägypt. *nefer* ERMAN Ägypten 343, ist ein Saiteninstrument, wahrscheinlich die *Harfe*, vgl. BENZINGER Archäol. 275 f. **24** *Es flute vielmehr wie Wasser das Recht daher Und Gerechtigkeit wie ein nie versiegender Bach!* Das ו bindet diese Forderung (יִגַּל ist als Jussiv Niph. von גלל zu fassen) an die von v. 23, nach dem Inhalt hat es den Sinn des Gegensatzes = *vielmehr, aber.* Damit ist auch die Fassung abgewiesen, die gegen den sonstigen Gebrauch von מִשְׁפָּט und צְדָקָה in der Bedeutung von *Recht* und *Gerechtigkeit*, die die Israeliten üben sollen (vgl. 5 7 15 6 12), darunter das Gericht und die strafende Gerechtigkeit, die Jahwe vollstrecken werde, verstehen will. Der Sinn ist offenbar der: Ununterbrochen, wie sich die Fluten eines נַחַל אֵיתָן d. h. eines niemals, auch im Sommer nicht versiegenden Baches mit derselben Stetigkeit daherwälzen, soll in Israel Recht und Gerechtigkeit geübt werden; ganz ebenso schliesst auch Jes 1 16 f. seine parallele Rede gegen den Opferkult ab, vgl. auch noch Jes 48 18.

In **25** ist noch der Anfang einer fünften Strophe erhalten: *Habt ihr mir denn Schlachtopfer gebracht In der Wüste, ihr Israeliten?* Durch den Singular verrät sich וּמִנְחָה als eingeschoben und zwar zu dem gleichen Zwecke, wie v. 22aα in den Text geraten ist (s. zu v. 22). Für den Interpolator durfte neben dem Schlachtopfer das Speisopfer, was für ihn מִנְחָה bedeutet, nicht fehlen. Ebenso scheint das gelehrte, hier unnötige אַרְבָּעִים שָׁנָה erst nachträglich wie der ganze Vers 2 10 in den Text geraten, obwohl Amos die Tradition von dem vierzigjährigen Aufenthalt in der Wüste schon gekannt haben mag; denn es kann hier nur stören, wenn die opferlose Verehrung Jahwes genau auf vierzig Jahre eingeschränkt wird. Die rhetorische Frage hebt es stark als allgemein zugestandene Thatsache hervor, dass die Israeliten vor dem Eintritt in das Kulturland Kanaan Jahwe nicht zu opfern pflegten; denn die Antwort kann nur lauten: Nein! Opfer (darauf liegt der Nachdruck, nicht etwa auf לִי; darum steht auch זְבָחִים mit der Fragepartikel voran) habt ihr mir nicht gebracht. Dazu ist nach dem ganzen Tenor der Rede zu ergänzen: und doch war jene Zeit des Aufenthalts in der Wüste die goldene Zeit eines ungetrübten Verhältnisses zwischen Jahwe und seinem Volke. Vgl. zu diesem Urteil der Propheten Jer 2 2, sowie auch Jes 2 7. Der Vers, der die alte Beduinenreligion Israels durch die Bauernreligion des Kulturlandes verdorben erklärt, ist von grösster Wichtigkeit für die Geschichte der israelitischen Religion, aber auch für die Frage nach der Entstehungszeit des Priesterkodex, der gerade die Kultusgesetzgebung auf Mose und den Sinai zurückführt; von einem solchen Gesetzbuch kann Amos keine Ahnung gehabt haben, wie auch Jeremia noch nichts davon weiss, vgl. Jer 7 21 f.

Über **26** gehen die Ansichten weit auseinander. Die Schwierigkeit liegt hauptsächlich in der Fassung von וּנְשָׂאתֶם; denn es frägt sich, ob es als Fortsetzung von הֲגַּשְׁתֶּם v. 25 präterital oder wie וְהִגְלֵיתִי v. 27 futurisch zu verstehen ist. Die Befürworter der präteritalen Bedeutung bleiben nun aber nicht bei der geraden Fortsetzung als Weiterführung der Frage von v. 25 stehen: *Und habt ihr getragen* etc., was besagen würde, dass die Israeliten in vorkanaanäischer Zeit nicht wie jetzt Götzendienst getrieben hätten; sondern sie nehmen eine Fortsetzung gegensätzlicher Art an: *vielmehr habt ihr getragen* etc.

und finden darin die Aussage, dass die Israeliten in der Wüste dem Götzendienst gehuldigt haben (so Hitzig u. a.). Eine solche Konstruktion ist höchst fraglich, es wäre dann doch ratsamer, mit Budde (Rel. des V. Isr. bis zur Verbannung 62 71) für וּנְשָׂאתֶם gerade הֲלֹא נ׳ *habt ihr nicht getragen* zu lesen. Aber in unseren Zusammenhang passt eine solche Aussage in keiner Weise. Denn wenn man am Ende noch mit falscher Betonung des לִי statt זְבָחִים in v. 25 eine Verbindung von v. 26 mit v. 25 konstruieren könnte: Die Opfer in der Wüste galten nicht mir, sondern andern Göttern, wie sollte ein solcher Gedanke einen Platz in der Rede finden, die die Nutzlosigkeit des Jahwe dargebrachten Kultus beweist? Übrigens tragen die genannten Gottheiten babylonisch-assyrische Namen; wie sollten in alter Zeit diese Götter bei einem Nomadenvolk Aufnahme gefunden haben? Wenn die Tell-el-Amarnabriefe ein Bīt-Ninib (Ninib = Saturn = Kewan) im Gebiete von Jerusalem nennen, so ist das im Kulturlande Kanaan viel eher verständlich. Ebensowenig befriedigt die von Ewald, Schrader, Orelli, Driver, Oettli u. a. vertretene futurische Fassung: *So werdet ihr denn davontragen* etc. Gemeint soll damit sein, dass die Israeliten die von ihnen jetzt verehrten Götter bald mit sich ins Exil nehmen werden. Aber sonst werden die Götter der Besiegten von den Siegern selber als Trophäen weggeführt Hos 10 5 Jes 46 2 Jer 48 7 49 3 (s. Hitzig, Wellh.), sonderbarer Weise hätten hier noch die Besiegten und die Sieger (Assyrer s. zu v. 27) dieselben Götter, und endlich wirft Amos seinen Zeitgenossen niemals Götzendienst, sondern nur übertriebenen Jahwekultus vor; wenn sie jedoch wirklich auch Götzendiener gewesen wären, dann wäre doch dies das schlagendste Argument gegen ihre Hoffnung auf den Tag Jahwes gewesen und hätte nicht nur so nebenbei Erwähnung gefunden (s. Steiner, Wellh., Nowack). Da also v. 26 nach keiner Deutung in den ursprünglichen Zusammenhang passt, ist er mit Wellh., Cheyne, Nowack, Löhr, Meinhold als Einschub zu betrachten, und zwar wird darin eine Anspielung auf die späteren Bewohner Nordisraels zu sehen sein, die nach der Deportation der Israeliten und der Ansiedlung fremder Völkerschaften Jahwe und assyrisch-babylonische Gottheiten (darunter einen סכות) verehrten, vgl. II Reg 17 28-34. Der Interpolator wollte mit v. 26 wirklich die gerade Fortsetzung von v. 25 als Frage geben: Haben die Israeliten in der Wüste auch gleichzeitig Jahwe und den Götzen geopfert? נָשָׂא ist vom *Umhertragen in der Prozession* zu verstehen, s. Jer 10 5; vgl. die assyr. Abbildung einer solchen Prozession bei Friedr. Delitzsch Babel und Bibel S. 20. סכות und כיון sind nicht Appellativa = Schrein und Gestell, sondern wirkliche Götternamen; auch die Masora fasst sie als solche, denn sie vokalisiert sie mit den Vokalen von שִׁקּוּץ = *Götze*, wie sie andere Namen durch die Vokale von בֹּשֶׁת *Schande* verunstaltete (z. B. מֹלֶךְ s. zu Jes 30 33). סַכּוּת und כֵּיוָן (so wird zu punktieren sein) sind assyrisch-babylonische Götternamen, das erste: Sakkut (vgl. auch II Reg 17 30 סכות בנות) ist Beiname des Gottes Ninib(?)-Saturn, das zweite: Kevan ist *Kaivānu* (LXX hat Ῥαίφαν, aus Καίφαν verdorben), der Gott Saturn; Sakkut und Kaivānu erscheinen nebeneinander wie hier in assyrischem Texte, vgl. Zimmern Beiträge zur Kenntnis der Babyl. Relig. S. 10, s. auch Encycl. Bibl. Artikel Chiun. Auf eine Gestirngottheit weist auch כּוֹכַב אֱלֹהֵיכֶם *der Stern eures Gottes* hin, das in LXX richtiger bei כֵּיוָן steht. Wahrscheinlich ist aber mit Wellh. אֱלֹהֵיכֶם unmittelbar nach כֵּיוָן, entsprechend מַלְכְּכֶם nach סַכּוּת, zu setzen und כּוֹכַב als Glosse zu כֵּיוָן, vielleicht auch צַלְמֵיכֶם als Glosse zu אֱלֹהֵיכֶם (doch kommt nach Zimmern *Ṣalmu* als Name des Kêwân vor, KAT[3] 475), zu entfernen, also ursprünglich zu lesen: *und habt ihr zugleich euren König Sakkut* (*euren Sakkut-melek*, vgl. Adar-melek II Reg 17 31) *und euren Gott Kewan, die ihr euch gemacht habt, in Prozession umhergetragen?* Vgl. zu v. 26 Schrader StK 1874, 324—332; KAT[2] 442; KAT[3] 409f.; Cheyne Expositor, Jan. 1897, 42—44; Winckler Mitteil. der Vorderasiat. Gesellsch. 1901, 316.

27 enthält wahrscheinlich ein echtes Stück des Propheten, zwei Zeilen: *Und ich werde euch verbannen weit hinter Damaskus, Sagt Jahwe der Gott der Heere.* שְׁמוֹ ist eine gedankenlose Beifügung eines Schreibers, der die Formel von 4 13 5 8 9 6 vor sich zu haben meinte. Die beiden Zeilen bilden kaum die unmittelbare Fortsetzung von v. 25, jedenfalls müsste man mindestens

Ausfall eines לָכֵן nach לָכֶם (falls man nicht dieses aus לָכֵן verschrieben ansehen will) und Änderung der Konstruktion nach Einfügung der Glosse v. 26 annehmen und als ursprünglichen Text vermuten: לָכֵן אַגְלְכֶם *Darum verbanne ich euch* etc. Zur Not könnte Amos mit diesem kurzen schlagenden Worte seine Rede abgeschlossen haben: Ganz anders war's früher, darum weg mit euch ins Exil! Aber daneben bleibt die Wahrscheinlichkeit, dass etwa vier Zeilen (Schluss der Strophe v. 25 und Anfang der Strophe v. 26) ausgefallen seien und dass die sechste Strophe mit לָכֵן begann, woran sich dann וְהִגְלֵתִי ohne Schwierigkeit anfügte. מֵהָלְאָה לְדַמֶּשֶׂק *weit hinter Damaskus*, wörtlich: „in eine Gegend (מִן partitiv) weiterhin als Damaskus, über Damaskus hinaus", ist trotz der für eine Weissagung natürlichen Unbestimmtheit bestimmt genug, um die Hörer verstehen zu lassen, dass die Assyrer die Vollstrecker des Gerichts sein werden. Genaueres über den Ort, wo die deportierten Israeliten nachher von den Assyrern wirklich angesiedelt wurden, kann man der Stelle nicht entnehmen. Vgl. über „den Verbleib der zehn Stämme Israels" H. WINCKLER alttest. Untersuch. 108—110.

12) Wehe den sorglosen Schlemmern! Der böse Tag ist nahe 6 1–7.

Der Abschnitt bildet das genaue Seitenstück zu dem vorigen, es beginnt wie 5 18–27 mit הוֹי und schliesst mit der Drohung der Deportation. Dort wünschen die Israeliten den Tag Jahwes herbei, den sie sich in ihrem blinden Wahne in den glänzendsten Farben ausmalen; hier leben sie herrlich und in Freuden und merken in ihrem Leichtsinne den Ernst der Zeiten nicht, hören nicht, welche Stunde geschlagen hat, der böse Tag ist ja nach ihrem Wähnen in weitester Ferne. Auch in diesem Abschnitt hat der Text gelitten durch das Eindringen fremder Bestandteile, s. zu v. 1 2 6 und die Verderbnis am Ende s. zu v. 7; als ursprünglicher Bestand sind vier Tetrastiche zu erkennen.

Die erste Strophe 1 (teilweise) 3: *Wehe den Sorglosen auf dem Berge Samariens, Den Ausgezeichnetsten des ersten der Völker, Die den bösen Tag in weiter Ferne wähnen, Und ihr schafft doch Frevel und Gewaltthat herbei.* Die Erwähnung von צִיּוֹן ist hier ganz ungehörig; es ist weder eine beiläufige Bemerkung, mit der Amos in seiner Strafrede gegen die Grossen von Samarien auch seine Heimat streifen will, noch eine Korrektur, sondern samt dem vorangehenden הַשַּׁאֲנַנִּים und dem folgenden וְ eine spätere Hinzufügung, aber nicht von Amos selber, aus Anlass eines ganz und gar imaginären Besuches in Jerusalem, in seine Rede eingeflickt, sondern von der Hand dessen, der von Amos auch Juda berücksichtigt sehen wollte, s. zu 2 4 f. und zu 3 1. Amos hat keine Ausgabe seiner Reden für die nachexilische Gemeinde besorgt, das verstanden die Späteren besser. Die Herren von Samarien nennt Amos weiter *die Ausgezeichnetsten des ersten der Völker* d. h. die Crême des Volkes, das an der Spitze der Nationen steht; נְקֻבֵי sind „die durch Stiche, Punkte kenntlich gemachten", wahrscheinlich ursprünglich „die durch die Tätowierung von den Übrigen Unterschiedenen" (vgl. St. A. COOK Israel and Totemism in the Jewish Quarterly Review April 1902, 421), also die Prämierten, *distincti* (vgl. arab. *naḳīb = Führer, Häuptling*), die Leute von Namen im Gegensatz zu dem namenlosen Volke, vgl. I Chr 12 31; und zwar sind sie erst noch die Auslese, der Adel *des vornehmsten, des ersten der Völker*, vgl. Num 24 20. Man kann nicht verkennen, dass diese Bezeichnung ironisch gemeint ist, vgl. 3 2. Mit וּבָאוּ לָהֶם בֵּית יִשׂ׳ ist nichts

Rechtes anzufangen, am wenigsten im Zusammenhang mit v. 1[bα]; denn zu der Übersetzung „und denen das Reich Israel zuströmt", die sprachlich einen harten Anschluss und eine merkwürdige Unterscheidung der Herren in Samarien von dem Reiche Israel voraussetzt, müsste das Wichtigste ergänzt werden: „um sich richten zu lassen" (Nowack) oder „um ihnen nach den Augen zu sehen" (Valeton). Verständiger wäre die Konjektur Oettli's: וּבַעֲלֵי בֵית יִשׂ׳ (vgl. Jdc 9 7) „und Herren des Reiches Israel" oder וְכָאלֹהִם (הֵמָּה) בְּבֵית יִשׂ׳ (vgl. Sach 12 8) „und den Halbgöttern im Hause Israel". Näher aber liegt es, darin eine Glosse zu וְהַבֹּ׳ בְּהַר שֹׁמְרוֹן, das man fasste = *die sich auf den Berg Samariens verlassen,* zu sehen und, י für das in alter Schrift ihm ähnliche ם einsetzend, zu lesen = וּבֵאלֹהֵי בֵית יִשְׂרָאֵל *und (zwar) auf die Götter des Hauses Israel.* Eine gute Parallele bietet hiezu Jes 10 9–11 bes. die Glosse v. 10, und von den „Göttern" Israels sprach auch die Glosse in Am 5 26. 2 wird nicht nur von Bickell, Schrader, Wellh. u. a., sondern auch von Oettli als Glosse anerkannt. Anders zu urteilen ist in der That nicht geraten, da die assyrische Eroberung der hier erwähnten Städte erst nach Amos stattfand: כַּלְנֵה (= כַּלְנוֹ Jes 10 9) = Kullani in Nordsyrien (dessen Lage noch nicht näher bestimmt ist, s. Rogers History of Babyl. and Assyria II 1900, 121) ist 738 von Tiglatpilesar erobert; חֲמַת, hier *die grosse* genannt, am Orontes fiel 720 in die Hände Sargons (s. Rogers a. a. O. S. 154) und ebenso ist das philistäische גַּת, das schon die Tell-el-Amarnabriefe kennen, jedoch seiner genaueren Lage nach noch nicht bestimmt ist, 711 von Sargon bezwungen worden. Vgl. KAT[2] S. 444f. Wie Jer 7 12 die Judäer nach Silo geschickt werden, um an dem Schicksal des Gotteshauses, das einst daselbst stand, das des Tempels von Jerusalem zu ersehen, so sollen hier (was nur ein Späterer verlangen konnte) die Israeliten an den Ruinen von Kalne, Hamat und Gat ihr eigenes Ergehen lernen. Dieser Sinn zwingt vom Schluss des Verses den Gedanken zu fordern, dass das Reich Israel nicht besser sei als *die genannten Städte* resp. *Reiche* = הַמַּמְלָכוֹת הָאֵלֶּה, welche Bezeichnung sich schon für sich nicht etwa auf Israel und Juda beziehen könnte. Man hat daher mit Geiger u. a. hinter הֲטוֹבִים das Subj. אַתֶּם einzusetzen und in den letzten zwei Wörtern die Suffixe zu vertauschen (l. גְּבֻלְכֶם מִגְּבֻלָם): *seid ihr* Israeliten *etwa besser als diese Reiche oder ist euer Gebiet grösser als ihr Gebiet?* Der masoret. Text beruht auf dogmatischer Korrektur, die den Anstoss der Spätern an der Herabsetzung Israels unter die Heiden beseitigt, s. Guthe bei Kautzsch. Diese Gründe, welche v. 2 als Glosse auszuscheiden empfehlen, vermehrt noch der weit bessere Anschluss, den 3 an v. 1, als an v. 2 besitzt, s. die Übersetzung von v. 3 oben zu v. 1. An dem Texte מְנַדִּים לְיוֹם רָע wird man festhalten können, wörtlich: die in Bezug auf den Unglückstag Wegstosser sind d. h. die ihn recht ferne glauben, ja sein Kommen für unmöglich halten. Zu מְנַדִּים vgl. Jes 66 5, wo allein im AT dies Verb noch vorkommt; Oettli will an beiden Stellen, ohne dass der Sinn geändert würde, מְנִדִּים, Hiph. von נָדַד *entweichen,* lesen. In diesem Wahne, dass der böse Tag ferne sei, sind sie befangen, trotzdem sie alles thun, ihn herbeizuziehen, vgl. ganz dieselbe Gedankenverbindung Jes 5 18f.; gewöhnlich übersetzt man: *Und ihr rückt doch nahe* das Sitzen (scil. zum Gericht) *die*

Herrschaft der Gewalt. Aber die Gewaltherrschaft ist nicht erst nahe, sondern bereits an der Tagesordnung (vgl. z. B. 3 10 5 7 10–12); daher wird in שֶׁבֶת ein alter Fehler (LXX liest schon diese Konsonanten) vorliegen und dafür etwa das graphisch wenig verschiedene שֹׁד וְ zu lesen sein, vgl. für die Verbindung von שֹׁד und חָמָס 3 10 Hab 1 3 Jer 6 7 = *Frevel und Gewaltthat schafft ihr herbei;* für den Sinn s. 3 10. Der erforderliche Gegensatz zu מְנַדִּים wird durch diese Fassung nicht gestört: Das Unglück halten sie fern, aber Unrecht und Gewalt üben sie gern, die das Gericht herausfordern; sollte da der böse Tag auf sich warten lassen? Der Vorschlag Oettli's, שֵׁבֶט statt שֶׁבֶת = „das Scepter der Gewalt" (vgl. das Gegenteil Ps 45 7) zu lesen, leidet unter demselben inhaltlichen Bedenken, wie שֶׁבֶת; auch das Verbum תַּגִּישׁוּן passt wenig zu dem Objekt שֵׁבֶט חָמָס. Letzteres gilt doch wohl ebenso von Meinhold's Vorschlag: שֵׁבֶט הַמַּס = „das Scepter des Frondiensts". Ganz anderes findet Siegfried-Stade in diesem Verse, nämlich einen neuen Hinweis auf die Opfer, und zwar nicht auf die Opfer als solche, sondern auf das Material derselben, das aus unrechtem Gut besteht. Nach 5 25 empfiehlt sich dieser Gedanke nicht besonders. Um zu ihm zu gelangen, muss erst noch nach LXX שַׁבָּת für שֶׁבֶת und ebenso nach ihrem εὐχόμενοι (in Cod. Alex. erhalten, sonst zu ἐρχόμενοι verdorben) מְנַדְּרִים für מְנַדִּים gelesen, ferner mit Hoffmann לְיוֹם = *täglich* und שַׁבָּת = *sabbatlich* gefasst und endlich תַּגִּישׁוּן = *ihr opfert, bringt dar* verstanden werden. Somit wäre etwa zu übersetzen: „Die täglich unrecht Gut geloben Und am Sabbat Gewaltthat d. h. durch Gewaltthat Erpresstes opfern". Dass damit ein guter Sinn für v. 3 gewonnen sei, wird man kaum behaupten wollen. Etwas besser steht es, wenn man mit לְיוֹם und שַׁבָּת nicht künstelt und für שֶׁבֶת die oben vorgeschlagene Korrektur annimmt; denn dann besagt die Stelle: *Die Gelübde thun für den bösen Tag* d. h. für ihn, weil sie ihn für ferne halten, alles Mögliche geloben, gleichsam die grössten Wetten eingehen, *Und ihr opfert doch Frevel und Gewaltthat,* die Jahwe mit dem Gerichtstag sobald wie möglich bestrafen muss. Doch scheint die Anspielung auf die Opfer nach der gründlichen Behandlung in 5 18–27 sich hier weniger zu empfehlen, sodass die übliche Fassung von תַּגִּישׁוּן und die Beibehaltung von הַמְנַדִּים (s. oben) vorzuziehen sein wird. Ganz unglücklich kommt auch mir wie Meinhold die Emendation vor, die Riedel vorschlägt: הַמְנַדִּים לְיוֹם רַע וְתַגִּשׁוּ לְשַׁבַּת חָמָס, was heissen soll: „die ihr täglich böse (unrechtmässige) Abgabe fordert und jeden Sabbat gewaltthätige Erpressungen einfordert".

Die zweite Strophe 4 beginnt die Schilderung des Luxus und der Schwelgerei dieser Herren von Samarien: *Sie liegen auf Elfenbeinlagern Und sind ausgestreckt auf ihre Diwane, Sie essen die Lämmer aus der Herde weg Und die Kälber aus dem Stalle.* Zu den *Elfenbeinlagern* d. h. mit eingelegtem Elfenbein verzierten Lagern vgl. die Elfenbeinhäuser 3 15, sowie die elfenbeinernen Ruhebetten und Prachtsessel von Elfenbein, die Sanherib von Hiskia erhält KAT² 293. Für סְרֻחִים nimmt Wellh. nach dem arab. und syr. Sprachgebrauch die Bedeutung: losgelassen = ausgelassen, an; aber nach dem Gebrauch des Verbums im Hebräischen (vgl. Hes 17 6 23 15) und dem parallelen הַשֹּׁכְבִים ist die gewöhnliche Fassung: *ausgestreckt* vorzuziehen. Die Vornehmen

von Samarien vermögen sich nicht mehr nach alter Sitte beim Essen auf ihrem Sitze aufrecht zu erhalten (vgl. Gen 27 19 Jdc 19 6 I Sam 20 5 I Reg 13 20), nach neuer Mode, die vom Ausland hereingekommen ist, *liegen sie* zu Tisch, ein Zeichen der Verweichlichung und Schwelgerei für den Propheten, der darum das Wort סְרֻחִים *hingeschüttet* gebraucht. Später ist das zu Tische liegen allgemeine Sitte geworden, vgl. Mt 10 9. „Dem Amos thut sein Vieh leid, wie dem Eumaios Od. 14 81 92" HOFFMANN; ja, aber noch mehr ist er entrüstet über die Üppigkeit und Schwelgerei der Vornehmen, die kein Mass kennen, so dass bald kein Lamm mehr bei der Herde und kein Kalb mehr im Maststall zu finden ist. אָכַל mit folg. מִן resp. מִתּוֹךְ bedeutet hier: *ausessen,* auch das letzte Lamm etc. *wegessen.*

Die dritte Strophe 5 6ª: An ihren Banketten dürfen Musik und Wein nicht fehlen, vgl. Jes 5 11 f. 22 24 9. *Sie phantasieren zum Klange der Harfe, Meinen wie David sich aufs Singen zu verstehen, Sie trinken den Wein aus den Krügen Und versalben die feinsten Öle.* Der Sinn des nur hier vorkommenden Verbums פָּרַט ist nicht sicher; wahrscheinlich bedeutet es ursprünglich *zerreissen, abreissen* und wird übertragen gebraucht vom *abgerissen reden,* hier wäre es dann verächtlicher Ausdruck für *improvisieren, phantasieren* (so BUHL im Lex.), etwa = unserem *leiern, faseln, jöhlen,* vgl. dazu das arab. *fāriṭ = Improvisator* und *'afraṭa fi'lḳauli = übermässig schnell sprechen,* s. DRIVER Joel and Amos 236. Sie begleiten also mit extemporiertem Geleier den Klang der Harfe. Andere lassen weniger gut die Schmausenden selbst in die Harfen greifen, wenn sie פָּרַט als die Saiten *reissen* (über der Mündung des Nablium), mit dem Plektron *schrammen* oder *kratzen* fassen, so HOFFMANN, VOLLERS (ZATW 1883, 267), SIEGFRIED-STADE. Zu נֶבֶל s. zu 5 23, wo auch in Parallele dazu שִׁיר steht. Schwerlich kann auch Amos in v. 5ᵇ sagen wollen, dass die samarischen Adeligen bei ihren Gelagen Instrumentenerfinder waren, und doch kann der Text kaum etwas anderes heissen als: sie erfinden sich wie David Musikinstrumente. Giebt man dagegen כְּלֵי שִׁיר die Bedeutung von *Melodieen,* so widerspricht diese Annahme allen Stellen, wo dieses Wort vorkommt; denn כְּלֵי שִׁיר bedeutet überall *Musikinstrumente.* Offenbar steckt daher im Text (ganz besonders in כְּלֵי) ein Fehler; die LXX mit ihrem unbegreiflichen Texte (s. ZATW 1883, 267) hilft hier zur Emendation wenig, und die Korrektur NOWACK's (כָּל־ für כְּלֵי, also *allerlei* Lieder) befriedigt nicht. In Ermangelung eines Bessern lese ich zögernd mit der leichten Änderung des מ von להם in ש und mit ebenso leichter Konjektur für כְּלֵי folgenden Text: כְּדָוִיד נֶחְשְׁבוּ לְהַשְׂכִּיל בְּשִׁיר = *wie David meinen sie sich auf das Singen zu verstehen,* wörtlich: sie halten sich David gleich im Verständnis des Gesanges; zu הַשְׂכִּיל mit folg. בְּ vgl. Dan 1 4 17, ferner s. II Chr 30 22. Das giebt einen guten Sinn: Obschon sie in ihrem Gejöhle nicht einmal Takt zu halten verstehen, bilden sie sich ein, grosse Sänger, am Ende gar Komponisten zu sein wie David. Der Vergleich mit David ist nicht mit J. P. PETERS, WINCKLER, CHEYNE, LÖHR zu streichen; trotz der Ironie, die darin liegt (s. auch v. 1aα), ersieht man daraus, dass die alte Tradition David nicht als Dichter oder Komponisten geistlicher, sondern weltlicher Lieder betrachtete. Vgl. II Sam 23 1

und W. R. SMITH-ROTHSTEIN Das alte Test. 208f. Jedenfalls bleibt mein Vorschlag dem überlieferten Texte näher als der von CHEYNE (Exposit. Times April 1898): הַמְזַמְּרִים עַל־תֹּף וְנֵבֶל וְיִשְׂמְחוּ לְקוֹל שִׁיר = Die da spielen auf Pauke und Harfe Und sich freuen beim Schall der Lieder. 6^a Zu שָׁתָה בְ *trinken aus* vgl. Gen 44 5 und s. GES.-KAUTZSCH^{27} § 119 m Anm. מִזְרָק ist der *Mischkrug*, er braucht nicht aus edelm Metall zu sein; es kommt den Magnaten von Samarien beim Wein vor allem auf die Quantität an, darum lassen sie ihn sich nicht erst in die Trinkbecher giessen. Die Lesart der LXX (τὸν διυλισμένον οἶνον = מְזֻקָּק s. Jes 25 6) *geläuterten Wein* ist so wenig dem MT vorzuziehen, wie die Konjektur von OORT: בְּמוּרְקֵי יַיִן *abgegossene, abgezapfte Weine* (vgl. Jer 48 11), da die Bedeutung von שָׁתָה בְ *von etwas trinken* zwar möglich, vgl. Prv 9 5, dagegen die Verbindung מוּרְקֵי יַיִן sehr unwahrscheinlich ist; mit Recht fordert OETTLI dafür מִיַּיִן מוּרָק und findet den massoretischen Text unbedenklich. Bei den *Ölen*, mit denen sie sich zu den Schmausereien salben (vgl. zu dieser Sitte Jes 61 3 Ps 23 5 Koh 9 7f. Lk 7 38 46), ist ihnen die Qualität natürlich von grösserer Wichtigkeit; dass sie dabei auch mit der Quantität nicht kargten, zeigt der Ausdruck: מָשַׁח mit direktem Obj. d. h. sie versalben das feinste Öl, sie brauchen es auf. Diese feine Gesellschaft braucht die feinsten Öle. LÖHR will v. 6^a vor v. 5 stellen, weil dann v. 6^b besser sich anschliesse. Aber v. 6^b gehört gar nicht hierher: die Schlemmer und Leichtsinnigen sind v. 1–6^a so geschildert, dass ihnen zu viel Ehre geschähe, wenn man für nötig hielte noch eigens zu sagen, dass sie sich über den Schaden Josephs nicht härmen. 6^b gehört zu v. 13 (s. dort); er ist von einem Abschreiber in die falsche Kolumne gerechnet worden. Nun schliesst sich auch

die vierte Strophe 7 mit der Strafandrohung vortrefflich an: Die nobeln Samarier, die an der Spitze der Völker (רֵאשִׁית גּוֹיִם v. 1) marschieren, sich in allem für Ausbünde halten (v. 5) und für die nur das Beste gut genug ist (רֵאשִׁית שְׁמָנִים v. 6), sollen den ersten Platz behalten — an der Spitze der Deportierten (vgl. בְּרֹאשׁ גֹּלִים mit dem רֵאשִׁית v. 1 und v. 6). *Darum werden sie jetzt in die Verbannung wandern An der Spitze der Verbannten .... Und ein Ende wird es haben mit dem Gekreisch der Ausgestreckten.* Am Ende der zweiten Zeile ist ein Wort, wahrscheinlich ein Verb, verloren gegangen (DUHM). In der dritten Zeile ist die Paronomasie deutlich, die gleichen Laute kehren in neuer Kombination wieder. מִרְזַח ist stat. constr. von מַרְזֵחַ *lautes Geschrei* des Jubels wie hier, oder des Jammers wie Jer 16 5; gemeint ist das Gejöhle und Gesänge von v. 5, und סְרוּחִים sind dieselben wie v. 4. An „unflätige“ Ausgelassenheit (GUTHE) in einem spezielleren Sinne ist hier nicht gedacht; es ist genug, wenn sie zechen und schmausen, schreien und johlen ausgestreckt auf ihren Sophas. Das wird jetzt mit einem Mal anders, wenn sie ins Exil wandern. Zu der Übersetzung der LXX vgl. VOLLERS ZATW 1883, 268. Als vierte Zeile ist mit WELLH. in seiner Übersetzung aus v. 8 heraufzunehmen: נְאֻם־יְהוָה אֱלֹהֵי צְבָאוֹת = *Spricht Jahwe der Gott der Heere,* vgl. 5 27. Diese Worte überladen v. 8 und fehlen deshalb wohl in LXX, die ihre richtige Stelle am Ende von v. 7 nicht erkannte.

13) Decimierung der Bevölkerung durch Krieg und Pest 6 8–10.

Der Abschnitt ist teilweise in sehr verdorbenem Text auf uns gekommen, s. v. 10[a]; es ist darum nicht wunderbar, dass die drei Tetrastiche, die er enthält, der Exegese manche Schwierigkeiten bereiten. Übrigens wird man aber nicht mit Wellh. v. 9f. abtrennen dürfen; denn die Verbindung mit 5 3 wäre nicht besser als mit 6 8: dort wie hier handelt es sich um Krieg, in dessen Gefolge erst nach v. 9f. die Pest die übriggelassene Bevölkerung auf ein Minimum herabsetzt. Oettli's Umstellung der Verse in die Reihenfolge v. 7 11 8 9 10 hilft nichts; dass aber v. 9f. „allgemein als Einschub erkannt“ sei, wie Löhr behauptet, ist mir nicht bekannt.

8 bildet mit Ausscheidung der für den Abschluss von v. 7 in Anspruch genommenen Worte (s. zu v. 7) die erste Strophe, in der Jahwe seinem Abscheu über den Stolz der Samarier Ausdruck verleiht und ihre Stadt mit Eroberung bedroht: *Geschworen hat Jahwe* (אֲדֹנָי, das in LXX fehlt, ist in den, Text geratenes Ḳĕrē zu יְהוָה) *bei seiner Seele: Ich verabscheue den Stolz Jakobs Und seine Paläste hasse ich Und darum gebe ich preis die Stadt und was sich drinn findet.* Zu dem Schwur Jahwes vgl. 4 2; für מְתָאֵב lies מְתָעֵב, s. 5 10, die Änderung in מְתָאֵב könnte eine Milderung beabsichtigen (s. auch zu v. 2), weil den späteren Juden, die ja ihren eigenen Stolz hatten, מְתָעֵב zu stark vorkommen mochte (so Geiger Urschrift etc. 349). Für Amos selber ist kein Ausdruck zu stark; er hat ja v. 1–7 den *Stolz Jakobs* sarkastisch genug geschildert und bereits kein Hehl daraus gemacht, wie er ihre *Paläste* beurteilt, vgl. 3 15 5 11 und s. überhaupt 3 2. עִיר *die Stadt* scil. Samarien (vgl. v. 1) fällt mit allem, was sie birgt, allen Bewohnern und allem Reichtum und Luxus dem Eroberer in die Hände, sodass er darüber nach Gutdünken verfügen kann; das besagt הִסְגִּיר. Die Bürgerschaft mit den Nobeln an der Spitze wird deportiert, das ist nach 5 27 6 7 selbstverständlich; unter den Zurückgelassenen wird die Pest aufräumen, s. das Folgende.

9 10[aα] (bis מִן־הַבָּיִת), die zweite Strophe: *Und sollten dann zehn Männer übrig sein In einem Hause, so werden sie sterben, [Und nur wenige bleiben vorhanden] Um die Toten aus dem Hause zu schaffen.* Absichtlich ist des Beispiels wegen eine grosse Zahl gewählt, = sollten es selbst zehn in einem Hause sein; aber es ist nicht daraus zu schliessen, dass für gewöhnlich zehn Männer in einem Hause sich fanden. Der Anfang von 10 ist nicht zu verstehen: *Und hebt ihn auf sein Vetter und sein Verbrenner.* Über die jüdische Auffassung von מְסָרֵף = *Mutterbruder* vgl. B. Felsenthal Sem. Studies in Memory of Kohut S. 133—137. Wen bezeichnen die Singularsuffixe und wer ist der Verbrenner, wenn מְסָרֵף wirklich = מְשָׂרֵף ist? Da die Kremation der Leichen nicht die Regel war (nur bei Verbrechern wird sie angewendet, vgl. Lev 20 14 21 9 Jos 7 15 25 und s. auch Gen 38 24; ausserdem ist sie noch erwähnt bei Saul und seinen Söhnen I Sam 31 12), so wird es auch keinen Verbrennungsbeamten gegeben haben; ebenso wird man schwerlich einen besondern מְסָרֵף gebraucht haben, um zu Ehren der Toten „den Leichenbrand“ anzuzünden, s. zu Jer 34 5 und vgl. II Chr 16 14 21 19. Man erwartet am ehesten eine Aussage, dass nur noch ganz wenige übrig bleiben, um die vielen Toten hinauszuschaffen. Darf man vielleicht vermuten: וְנִשְׁאַר דּוֹר מִסְפָּר *Und übrig wird bleiben ein Geschlecht von* geringer *Zahl* oder וּשְׁאָר דּוֹרוֹ מִסְפָּר *Und der Rest*

seines (d. i. Jakobs) *Geschlechts sind wenige* d. h. nur ein kleiner Rest bleibt am Leben? Man vgl. hiezu Jes 10 19. עֲצָמִים, *Gebeine,* zur Bezeichnung der Leichen ist auffällend, LXX scheint עַצְמֹתָם *ihre Gebeine* gelesen zu haben, das dürfte auf ein ursprüngliches מֵתָם = מֵתִים, *die Toten,* zurückweisen; denn עצ ist leicht aus dem vorausgehenden צִיא entstanden. Eine andere Vermutung hat RIEDEL (a. a. O. 25—27), der liest: וְנָשְׂאוּ דוּד וּמַגְרֵפָה — dann bringt man Korb (II Reg 10 7) und Besen (vgl. bei Jo 1 17), um die Gebeine aus dem Hause zu schaffen. Aber dass nicht die Toten von v. 9 Subj. zu נָשְׂאוּ sind, sollte doch angedeutet sein.

10^aβb^, die dritte Strophe, schildert die superstitiöse Angst und Furcht, die auch die Verschonten in der schrecklichen Zeit des allgemeinen Sterbens durchzittert, und malt ergreifend die düstere Stimmung, die auf dem Lande bei diesem Gottesgericht liegt: *Und er spricht zu dem, der im innersten Raume des Hauses ist:* | *Ist noch jemand bei dir am Leben? Und der spricht: Nein!* ⁝ *Dann spricht er: Still! Ja nicht* | *Den Namen Jahwes aussprechen!* Zu dem ersten und dritten וְאָמַר ist einer der wenigen Übriggebliebenen, denen die Aufgabe zufällt die Toten zu begraben (s. v. 10^aα^), Subjekt, eben der Betreffende, der bei der Ausübung seiner traurigen Thätigkeit im innersten Hause noch einen am Leben trifft, vgl. GES.-KAUTZSCH[27] § 144 d, zu dem zweiten dagegen der Gefundene (nach RIEDEL soll der im Innern des Hauses auch einer von denen sein, die gegangen sind, um das Haus zu reinigen, während der andere Redende draussen bleibt, um dann den im Korb ihm übergebenen Unrat fortzutragen). In den innersten Raum des Hauses (vgl. zu יַרְכָּתַיִם auch I Sam 24 4 und Jes 14 15, wo von dem entlegensten Teile einer Höhle und Scheols die Rede ist) hat sich der letzte am Leben gelassene Bewohner geflüchtet, weil er dort am ersten glaubte, vor dem zürnenden Gott, der durch sein Volk zieht 5 17, verborgen zu bleiben; aber auch dort hat der ihn Findende noch Angst, das blosse Aussprechen des Namens Jahwes könnte schon die Aufmerksamkeit Gottes erregen und so seinen Zorn auf den bisher Verschonten herbeirufen. In dieser Angst lebt der alte Glaube fort, dass der Name eine Macht hat über den Träger desselben z. B. ihn zu „zitieren", vgl. auch Jes 19 17; daher *ist es nicht erlaubt* (*nefas est* = לֹא לְ, vgl. GES.-KAUTZSCH[27] § 114 l), den Gottesnamen auf seine Lippen zu nehmen, in Zeiten, wo man den Zorn Gottes zu fühlen hat, und darum gebietet eben der Fragende sofort Schweigen (הַס *still!* wie 8 3 Zph 1 7 Hab 2 20 Sach 2 17, vgl. auch Jdc 3 19 Neh 8 11), wie der Gefragte Miene macht, seinem אָפֶס (= *nein!* es lebt keiner mehr ausser mir im Hause!) eine Formel beizufügen, in der der Gottesname vorkommt. Unsere Stelle ist vielfach misverstanden; aber es ist ebenso unrichtig, wenn OORT das כִּי לֹא לְהַזְכִּיר בְּשֵׁם יְהוָה hier nicht am Platze findet, wie wenn GIESEBRECHT (die alttest. Schätzung des Gottesnamens S. 128) וְאָמַר אָפֶס für „gänzlich überflüssig, ja unmöglich" hält, und die umfassenden Textänderungen, welche OORT und ZEIJDNER vornehmen, zerstören nur den tiefen Eindruck, den diese kurze, aber höchst lebendige und anschauliche Schilderung des Gottesgerichtes, das ganze Familien aussterben lässt und über die einsamen Überlebenden eine unheimliche Angst ausbreitet, in jedem Gemüte hinterlässt.

14) Nochmals Ankündigung des Gerichts über die tolle Wirtschaft in Israel, die alle rechtlichen Ordnungen verkehrt und sich über die Schäden im Staate durch kleine Erfolge hinwegtäuscht 6 11–14. Vgl. 3 9–11.

Der Abschnitt ist selbständig, auch wenn er nur ein Bruchstück sein sollte. Das Letztere ist nicht aus dem כִּי am Anfang zu schliessen, das bloss redaktionell sein kann und einen notdürftigen Zusammenhang mit v. 8–10 herstellen will; eher erwartete man am Schluss noch eine weitere Ausführung des gedrohten Gerichts, doch kann das Ergebnis dieses Angriffs von Osten nach v. 11 auch so nicht zweifelhaft sein. Das Stück besteht aus vier Tetrastichen, von denen das erste und dritte einen Stichos zu wenig, das vierte dagegen eine Überfüllung zeigt; der Mangel der dritten Strophe hebt sich aufs beste durch Herübernahme von v. 6β. S. übrigens die Erklärung. Die Umstellungen, die Baumann in v. 11–14 vornimmt (v. 13 v. 12a v. 8, dann v. 14 v. 11 v. 12b v. 9 f.), bringen keine bessere Anordnung zu stande.

11, die erste Strophe: *Siehe schon gebietet Jahwe .... Und er schlägt das grosse Haus in Trümmer Und das kleine Haus in Splitter.* Zu כִּי vgl. die Vorbemerkung. Der genaue Parallelismus der beiden letzten Stichen zeigt, dass der zweite Stichos ausgefallen ist; er wird etwa besagt haben, dass Jahwe einen furchtbaren Feind (gemeint sind die Assyrer, s. zu 5 27) herbeiruft, vgl. v. 14. Eben dieser Herbeigerufene, dem Jahwe Befehl erteilt, ist das Subjekt von הִכָּה. *Das grosse* und *das kleine Haus* sind nicht mit den älteren Erklärern und Wellh. von den beiden Reichen Israel und Juda, sondern im eigentlichen Sinne zu verstehen, vgl. 3 15; *gross* und *klein* ist der Ausdruck für „alle“, weder die Paläste der Vornehmen, noch die bescheideneren Häuser der einfachen Bürger sollen der Zerstörung entgehen. רְסִיסִים, *Trümmer,* und בְּקִעִים eig. *Risse,* sind zweites Objekt zu הִכָּה.

12, die zweite Strophe: *Laufen etwa auf dem Felsen Rosse Oder wird mit Rindern das Meer gepflügt, Dass ihr das Recht zu Gift verkehrt Und die Frucht der Gerechtigkeit zu Wermut?* So ist alles in Israel auf den Kopf gestellt, alle natürliche Ordnung der Dinge verkehrt, wie wenn man die Rosse an Stelle der Gemsen auf die Felsen verpflanzen oder mit Kühen das Meer statt das Land pflügen wollte. Diese unvernünftige verkehrte Welt begründet das in v. 11 angekündigte Gericht. Für das sinnlose *Pflügt man mit Rindern?* mit dem anstössigen Plural בַּבְּקָרִים ist mit J. D. Michaelis אִם־יֵחָרֵשׁ בַּבָּקָר יָם zu lesen (s. oben die Übersetzung). Zu רֹאשׁ *Gift* vgl. Hos 10 4 und zu לַעֲנָה, wie zu v. 12b überhaupt vgl. 5 7. *Die Frucht der Gerechtigkeit* sollte Arznei und Heilung bringen, statt dessen erleidet der Unschuldige Unrecht und Gewalt, s. 5 7.

13a 6b 13b, die dritte Strophe: *Ihr, die ihr euch freut wegen Lodebar Und euch um den Schaden Josephs nicht kümmert, Die ihr sprecht: Haben wir nicht durch unsere Kraft Uns Karnajim wieder gewonnen?* Die Hereinnahme von v. 6b und gerade unmittelbar nach v. 13a rechtfertigt sich von selbst. Jetzt setzt diese Strophe auf das Vortrefflichste die Schilderung der verkehrten Welt in Israel fort: Kleine, nicht der Rede werte äussere Erfolge lassen sie den inneren Schaden, den Ruin Josephs, nicht achten. Jetzt sehen wir aus dem Zusammenhang deutlich, was Amos unter dem *Schaden Josephs* versteht, eben die völlige Verkehrung aller rechtlichen Ordnung im Innern. Dafür hat man

in Israel kein Auge, darum kümmert man sich nicht; dergleichen Sorgen und Kummer vertreibt der Jubel über den Gewinn von „Wertenlos“ (לֹא דָבָר) und „Hornussen“ (קַרְנַיִם), zwei Ortschaften in Gilead, deren Namen gerade bei ihrer appellativen Fassung drastisch wirken, weil לֹא דָבָר (s. II Sam 17 27, = לוֹ דְבָר II Sam 19 4f. und = לִדְבִר Jos 13 26), im Osten von Mahanaim gelegen, die Ortschaft als „wertlos“ bezeichnet und קַרְנַיִם (= Καρναΐν I Mak 5 26 43 vgl. Gen 14 5) wohl schon durch den Gegensatz zwischen dem Namen „Hörner“ und seiner bedeutungslosen Wirklichkeit sarkastisch klingt. Die gewöhnliche, auch von Guthe festgehaltene rein appellativische Fassung = „Trugbild“ und „Hörner“ setzt eine höchst seltsame Phrase voraus: durch eigene Kraft Hörner nehmen, da ja Hörner nur Metapher für Kraft sind (vgl. Wellh.), und fällt sehr gegen das zuerst von Grätz empfohlene Verständnis dieser Namen als nomina propria ab. Dass wir sonst keine Nachricht über die Eroberung von Lodebar und Karnaim haben, ist nicht entscheidend; beide liegen in Gilead und Gilead war immer der Schauplatz und Gegenstand des Krieges zwischen Aram und Israel. Grössere Erfolge hatte Israel aber schon vor diesen kleineren neuen Erfolgen davongetragen, vgl. v. 14, auch 5 14 und s. II Reg 14 25.

14, die vierte Strophe: ***Denn siehe ich stelle auf gegen euch, Ihr Israeliten, ein Volk, Das wird euch bedrängen von der Strasse nach Hamat Bis zum Bache der Araba.*** Unter den Israeliten herrscht auch in der Beurteilung der politischen Lage verkehrte Welt, sie freuen sich, wo kein Grund zur Freude ist v. 13, das begründet v. 14, der darum mit כִּי *denn* beginnt. Die Stellung von נְאֻם־יַהְוֶה אֱלֹהֵי צְבָאוֹת ist auffallend, ja unmöglich; so lässt sich denn doch das allerdings mit Absicht ans Ende gesetzte גּוֹי nicht von seinem Verb trennen. Das Sätzchen, das übrigens auch noch in der ächten LXX fehlt, ist als Fremdkörper aus unserer Strophe auszuscheiden. Das Volk, das Jahwe gegen die Israeliten auf die Beine stellt, ist ohne Namen bekannt genug, es sind die Assyrer (s. zu 5 27); die werden Israel von der Nordgrenze bis in den äussersten Süden seines Reiches bedrängen, also nirgends wird sich Israel in seinem ganzen Gebiete gegen die Assyrer halten können. Die Nordgrenze ist oft wie hier mit מִלְּבוֹא חֲמָת bezeichnet, vgl. I Reg 8 65 II 14 25, d. h. von da, wo man nach Hamat (s. zu v. 2) geht. Im Süden wird nicht die Grenze gegen Juda, sondern die im Ostjordanland genannt, weil sie dort weiter nach Süden führt. Der נַחַל הָעֲרָבָה ist allerdings nicht sicher bestimmbar. Vergleicht man die Nachricht II Reg 14 25, dass Jerobeam II. das Gebiet Israels wieder hergestellt habe von der Strasse nach Hamat bis zum Meer der Araba d. h. dem Toten Meer, so könnte man geneigt sein, einen Wādi an der Nordostseite dieses Meeres als den Nachal der Araba anzusehen. Aber da nach Jes 15 7 (s. dort) im Süden des Toten Meeres ein נַחַל הָעֲרָבִים, wahrscheinlich der heutige Wādi el-Achsa, sich findet, so hat es viel für sich, die beiden fast gleichnamigen Wādi zu identifizieren; möglicherweise liegt sogar in dem δυσμῶν der LXX ein Fingerzeig, dass man hier auch נ׳ הָעֲרָבִים zu lesen, also sicher den ***Weidenbach*** von Jes 15 7 wiederzufinden hat. Jedenfalls macht die allgemeine Angabe II Reg 14 25 diese Deutung nicht unmöglich, und wenn Wellh. erklärt: Den נַחַל הָעֲרָבִים „kann Amos nicht meinen, er muss durchaus Juda (v. 1 11) ein-

begreifen", und daher vermutet, ursprünglich sei hier die Juda mit einschliessende allgemeine ideale Südgrenze נַחַל מִצְרַיִם (I Reg 8 65 II Chr 7 8) genannt gewesen, so ist einfach zu sagen, dass dieses Urteil auf falschen Prämissen beruht; denn v. 1 (im ursprünglichen Text) und v. 11 ist nichts von Juda zu lesen und der Befund von v. 14 bestätigt diese Fassung, es harmoniert also die Grenzbestimmung in v. 14 vortrefflich mit der sonstigen Haltung des Propheten Amos: er hat überall auch in 6 11–14 nur Israel im Auge.

Dritter Teil:

Eine Reihe von Visionen unterbrochen durch die Erzählung von dem Erlebnis Amos' in Bethel und ausgestattet mit einem Anhang über das bleibende Glück der einst kommenden Tage 7 1—9 15.

Das unterscheidende Merkmal dieses dritten Teiles ist, dass er in der Hauptsache erzählende Abschnitte und dem entsprechend Prosa bietet. Schon der Versuch einer den Inhalt zusammenfassenden Überschrift zeigt, wie merkwürdig ungleichartig die hier vereinigten Stücke sind. Aber nicht nur wird die Erzählung von den Visionen durch den Bericht über das Auftreten Amos' in Bethel unterbrochen und am Schluss durch einen prophetischen Anhang bereichert, sondern auch die erzählenden Stücke selber tragen verschiedenen Charakter; über die Visionen berichtet Amos selber in der ersten Person, in der Erzählung von seinem Auftreten in Bethel aber erscheint er in der dritten Person. Deswegen aber sofort anzunehmen, 7 10–17 sei ein fremdes Element, und an der Geschichtlichkeit desselben zu zweifeln, liegt kein Grund vor, s. Einleitung III 1. Dagegen ist der Anhang seiner Herkunft und seinem Inhalt nach dem Propheten Amos fremd, s. zu 9 8–15. Ausserdem hat sich an die Erzählung der einzelnen Visionen mancherlei Geröll angeschlossen, das z. T. Bruchstücke von Reden des Propheten Amos, z. T. aber auch Ornamentstücke späterer Zeit enthält, vgl. zu 8 4–14 und 9 5f.

Es sind fünf Visionen, von denen die fünfte 9 1ff. in etwas anderer Weise als die vier ersten eingeleitet ist. Die Vision ist ein psychologisches Ereignis; das lässt sich nicht mit dem Hinweis auf הִרְאַנִי 7 1 4 7 8 1 und רָאִיתִי 9 1 und der Behauptung in Abrede stellen, dass mit solcher Erklärung רָאָה umgedeutet werde. Dieses psychologische Ereignis kann durch äussere Wahrnehmungen ausgelöst, aber auch nur durch die mächtige Vergegenwärtigung der bereits im Innern schlummernden Überzeugung veranlasst sein. In beiden Fällen ist die im Innern des Propheten vorhandene Wahrheit das Primäre, die sich, wie z. B. bei Jesaja in der Inauguralvision, mit überwältigender Kraft und nun in völliger Klarheit Durchbruch verschafft oder wie bei Amos (bes. in 7 1 4 8 1) überall in den Erlebnissen, z. T. auch in scheinbar geringfügigen, den verborgenen Sinn und Willen Jahwes zu verstehen und zu deuten lehrt oder endlich in lebhafter anschaulicher Darstellung wie bei Amos 9 1ff. und in Sacharja zum Ausdruck kommt. Nicht die Visionen, am wenigsten die Cap. 7 erzählten, haben Amos zum Propheten gemacht; weil er Prophet war, hatte er solche „Visionen". Vgl. über Amos' Berufung zu 3 4–8 und ferner über den psychologischen Charakter der Vision meine Bemerkungen zu Jes 6 im Commentar S. 69f. und meine Studien zu Sacharja StK 1892 bes. S. 233—242, ausserdem W. R. Smith Prophets of Israel[2] S. 219—224.

1) Die erste Vision: die Heuschrecken 7 1–3. 1 Dass es sich nicht um visionäre, sondern um leibhaftige Heuschrecken handelt, zeigt sich hier besonders deutlich an den Zeitbestimmungen von v. 1. Die einleitende Formel כֹּה הִרְאַנִי *so liess mich schauen,* die v. 4 7 8 1 wiederkehrt (vgl. noch Sach 3 1

Jer 24 1), hat hier den Sinn: Jahwe liess mich in folgendem etwas Bedeutungsvolles schauen. אֲדֹנָי wird auch hier wie z. B. in 6 8 als das Ḳĕrē zu dem folgenden יהוה sekundär sein; es ist überall in dieser Einleitungsformel von LXX nicht sicher bezeugt. Statt יוֹצֵר, wozu man das gewöhnlich ergänzte Subj. יְהוָה auch wirklich im Texte sehen möchte, ist יֵצֶר = ἐπιγονή, *Brut* zu lesen und das zweite לֶקֶשׁ in יֶלֶק = βροῦχοι, *ausgeschlüpfte Heuschrecken* (s. Jo 1 4) zu verbessern, beides nach LXX mit Hoffmann, Guthe, Wellh. Kl. Proph.³. Also ist zu übersetzen: *Es zeigte sich Heuschreckenbrut, als das Frühlingsgras aufzugehen begann* (oder vielleicht: *als das Frühlingsgras aufwuchs*, da wahrscheinlich עלות und תחלת Dubletten sind und בַּעֲלוֹת zu lesen ist, so Baumann), *und ausgeschlüpfte Heuschrecken nach dem Grasschnitt des Königs*. Zu גּוֹבַי (auch Na 3 17), viell. mit dem denominativen ַי— gebildetes Collectivum = *Heuschreckenschwarm*, s. Ges.-Kautzsch[27] § 86i, König Lehrgebäude II S. 119 und vgl. targ. גּוּבָא. לֶקֶשׁ ist das durch den מַלְקוֹשׁ, Spätregen, d. h. den in den Monaten März und April vor der Ernte fallenden Regen, hervorgerufene Frühlingsgras, also der neue, aber auch der letzte Wuchs. Auf diesen hatte nach dem Ausdruck גִּזֵּי הַמֶּלֶךְ der König ein erstes Anrecht; denn גִּזֵּי הַמֶּלֶךְ bezeichnet den *Grasschnitt des Königs* und nicht die Schafschur, da die Schafe der Könige zu keiner besonderen Zeit Wolle zu tragen pflegen und „die Heuschrecken keine Wolle fressen" (Wellh.), und der König bezog demnach eine Abgabe von diesem Frühlingswuchs, die sog. Königsmahd, wohl zum Unterhalt der Kriegsrosse (I Reg 18 5). Ähnliche Abgaben vom Weideland forderten später auch die römischen Herrscher Syriens im Monat Nisan, vgl. Smith-Stübe Rel. der Semiten S. 191. Dass Gras geschnitten wurde, bezeugt doch auch Ps 72 6, und dass Stallfütterung im Allgemeinen im Orient nicht üblich ist, schliesst sie für die königlichen Marställe nicht aus. Es war somit ein kritischer Moment, in welchem die Heuschreckennot drohte; gerade in dem Zeitpunkt waren die Larven ausgeschlüpft, um nun das Zerstörungswerk zu beginnen, wo das letzte Gras sprosst vor dem „langen traurigen Fasten-Semester", das dem Vieh bes. in einem trockenen Sommer bevorsteht, s. ZDPV 1881, 83. Immerhin ist es aber nicht unwahrscheinlich, dass v. 1ᵇ eine Glosse ist zur Erklärung von לֶקֶשׁ: siehe לֶקֶשׁ ist (das Gras) nach der Zeit des מַלְקוֹשׁ; man lese אַחַר עֵת הַמַּלְקוֹשׁ für אַחַר גִּזֵּי הַמֶּלֶךְ, vgl. Volz ThLZ 1900, 292. Die interessante Übersetzung der LXX von v. 1ᵇ: καὶ ἰδοὺ βροῦχος εἷς Γὼγ (אחד גוג für גִּזֵּי lesend) ὁ βασιλεύς, zeigt, welche Gedanken ihrer Zeit geläufig waren. 2 Für das sowohl in der Berichterstattung unmögliche, als auch zum Vordersatz, insbes. zum temporalen, für וָאֹמַר untaugliche וְהָיָה אִם־כִּלָּה (= und es wird, wenn vollendet hat) ist entweder mit Torrey (Journ. of Bibl. Lit. 1894, 63), Driver und Wellh. unter minimer Änderung des Konsonantentextes (י ist nach ו weggefallen) zu lesen: וַיְהִי הָא מְכַלָּה = *als sie* (הָא = הוא d. h. יֶלֶק v. 1, die ausgeschlüpften Heuschrecken) *nun daran waren, das Kraut im Lande wegzufressen*, oder es ist אִם־כִּלָּה als Verschreibung des folgenden Wortes zu entfernen und kurz und gut zu vermuten: וַיְהִי לֶאֱכֹל *und als sie das Kraut im Lande fressen wollten* (vgl. Baumann). Da tritt Amos als Fürbitter für sein Volk ein bei Jahwe, wie Mose bei den Plagen in Ägypten für Pharao nach der Erzählung

von Exodus, vgl. ferner Abraham Gen 18 22–33, Mose Ex 17 8–13, Samuel I Sam 7, Jeremia Jer 15 1 (s. dort): סְלַח־נָא *vergieb doch! Wie* (eigentlich: *als welches;* מִי ist Zustandskasus wie עָרוֹם 2 16) *soll Jakob bestehen, da es doch so gering ist!* קָטֹן, *klein, gering* d. h. an Hilfsmitteln und Hilfsquellen arm, sodass es eine solche Plage, eine solche Kalamität nicht aushalten könnte. **3** Gott nimmt diese Fürbitte an: *Jahwe liess es sich reuen; „es soll nicht geschehen", sprach Jahwe.* Die Konstruktion נִחַם עַל ganz wie Ex 32 14; זֹאת *dies* bezieht sich auf die mit den Heuschrecken intendierte Kalamität, die auch zu תִּהְיֶה Subj. ist: *sie soll sich nicht verwirklichen.*

2) Die zweite Vision: das verzehrende Feuer 7 4–6. **4** Über das erste אֲדֹנָי s. zu v. 1, auch das zweite ist von LXX nicht sicher bezeugt, also wohl wie das erste als in den Text geratenes Ḳĕrē zu beurteilen. Da רִיב בְּ mit jemand einen Prozess führen bedeutet, so ist בָּאֵשׁ mit קֹרֵא zu verbinden, wie denn auch die Konstruktion mit der בְּ entsprechenden Präposition im Arabischen bei den Verben des Rufens zur Einleitung des Objekts gewöhnlich ist (vgl. دَعَا بِ) und im Hebräischen קָרָא בְשֵׁם (s. darüber zu Jes 12 4) häufig genug vorkommt. Es ist statt der direkten Konstruktion die Konstruktion mit בְּ angewandt, vgl. הָפַךְ בְּ 4 11. קָרָא בְ heisst somit eigentl.: *rufen mit dem und dem Ruf,* also hier mit אֵשׁ: *Feuer herbeirufen.* Dagegen ist רִיב absolut, wie Jes 3 13, = *Prozess führen,* hier, da Jahwe, der ihn führt, Ankläger, Richter und Vollstrecker in einer Person ist, = *richten, Gericht halten, strafen.* Der Sinn von v. 4aβ ist daher: *Siehe, es rief gerade Jahwe zum Strafen Feuer herbei.* Es ist deshalb unnötig, mit Ewald, Hitzig, Wellh., Nowack, קֹרֵא von קָרָא = קָרָה abzuleiten und zu übersetzen: *Jahwe nahte zu strafen mit Feuer.* Einfacher aber ist es, da das Subj. יְהוָה unleidlich nachhinkt, als ursprünglichen Text zu vermuten: הִנֵּה קֹרָה לָרִיב אֵשׁ, *siehe, es kam gerade Feuer heran um zu strafen* d. h. es trat gerade eine Hitze (denn das bedeutet אֵשׁ) ein; die falsche Dittographie des ב von לָרִיב hat die Lesung קֹרֵא und die Beifügung von יְהוָה verschuldet. Der Lesung קֹרֵא לִשְׁבִיב אֵשׁ = rufend der Feuerflamme Hi 18 5 (oder לִכְרוּב אֵשׁ? cf. Gen 3 24 = dem Feuerkerub?), wie Riedel konjiziert, ist das femin. Geschlecht des folgenden וַתֹּאכַל nicht günstig. Zu der Hitze neben der Heuschreckenplage vgl. 4 7 neben 4 9. Die Folge dieser Hitze war das Versiegen der Quellen, die aus der תְּהוֹם רַבָּה, *dem grossen Ocean* kommen (Gen 7 11), auf welchem wie eine verankerte Insel die Erde ruht; bereits auch liessen sich weitere Folgen voraussehen, auf welche וְאָכְלָה, Perf. mit ו convers. hinweist: das Feuer *wollte verzehren* אֶת־הַחֵלֶק, doch wohl am besten: *das* angebaute *Grundstück, das* bebaute *Ackerfeld.* Schon flossen die Quellen nicht mehr, jetzt sollte auch alles Getreide und alles Angepflanzte von der Hitze versengt werden. Die Fassung von חֵלֶק ist nicht ganz klar; LXX bietet τὴν μερίδα κυρίου, doch hilft diese Beifügung von יְהוָה sowenig wie Hoffmann's Lesung הַחַלָּק = *Kiesel.* Man wird bei חֵלֶק = *Ackerfeld* stehen bleiben müssen und daran zu denken haben, wie bei anhaltender Dürre leicht im Felde Feuer aufgehen und alle Vegetation versengen konnte, vgl. Jo 1 19f. Dass die Reihenfolge eine umgekehrte sein müsste, erst das Verdorren der Vegetation und dann das Versiegen der Quellen, ist nicht einzusehen. Zu **5 6** vgl. v. 2f., חֲדַל־נָא *halt ein!* steht für סְלַח־נָא v. 2;

auch jetzt ändert Jahwe auf die Fürbitte Amos' seinen Entschluss: die Hitze liess nach und das Ausserste wurde abgewendet.

3) Die dritte Vision: das Blei 7 7–9.

Im Unterschied von den zwei ersten Visionen, in denen Amos die hereinbrechende Kalamität selber sieht, schaut er hier nur ein Symbol. Das ist verständlich, wenn man bedenkt, dass er dort die Gegenwart sah und durch seine Fürbitte die Gefahr noch abwandte, dass ihm hier dagegen Zukünftiges offenbar wird. Während der Sinn des Symbols mannigfache Deutung erfahren hat, besteht über das, was damit geweissagt wird, kein Zweifel: es ist die Zerstörung der heiligen Stätten Israels und der Sturz seines Königshauses. Vgl. bes. A. Condamin, le prétendu "fil à plomb" de la vision d'Amos (Revue biblique Oct. 1900), ferner W. Riedel Alttest. Untersuchungen (1902) S. 27—33.

7 Die Auslassung des ersten אֲנָךְ und die Änderung von חוֹמַת in חוֹמָה (Wellh., Nowack, Oettli) ist notwendig, wenn אֲנָךְ als *Senkblei* verstanden wird, da eine Mauer des Bleis eben noch nicht eine lotrechte Mauer ist. Sicherer ist die von der LXX empfohlene Textänderung; es ist nämlich, v. 1 und 4 konform, אֲדֹנָי (resp. יַהְוֶה, s. zu v. 1) vor וְהִנֵּה zu setzen, vielleicht sogar auch an seiner jetzigen Stelle ein ursprüngliches אִישׁ zu vermuten, vgl. ἀνὴρ ἑστηκώς im Cod. Alex. (weitere Zeugen s. ZATW 1883, 269). Danach ergiebt sich: *So liess Jahwe mich sehen: siehe es stand einer auf einer Mauer von 'Anāk* (eventuell bloss: *auf einer Mauer*) *und in seiner Hand* hielt er *'Anāk.* Doch soll kein Gewicht auf אִישׁ gelegt sein; nach dem MT ist es Jahwe selber, der dort steht. Aber was ist אֲנָךְ? Jedenfalls ein Metall: LXX fasst es als ἀδάμας *Stahl,* nach den übrigen semitischen Sprachen, welche sämtlich dieses Wort aufweisen, zieht man gewöhnlich *Blei* vor, obschon in diesen Sprachen auch anderes Metall z. B. *Zinn* so bezeichnet wird. Von den alten Versionen ist keine auf die Bedeutung *Bleilot* gekommen, von der die modernen Erklärer sagen, dass der Zusammenhang sie lehre. Diese Nötigung ist mit Recht von Condamin, neuerdings auch von Riedel, bestritten. Einmal passt die Beifügung von אֲנָךְ mit dieser Bedeutung nicht zu חוֹמַת, weshalb eben einige (s. oben) אֲנָךְ dort streichen. Dann aber braucht man das *Bleilot* bei der Errichtung, nicht bei der Zerstörung der Gebäude, wie man nach v. 8 f. behaupten will, und endlich, wenn die Anwendung des Bleilots als ein Bild für die Untersuchung, ob in Israel nichts Krummes sich finde, angesehen wird, bringt man den in diesen Visionen des Gerichts fremden Gedanken herein, als ob die Schuld Israels noch erst zu konstatieren sei. Es ist also mit Condamin festzuhalten, dass אֲנָךְ nicht Bleilot, sondern irgend ein Metall, ein besonders hartes (nach LXX *Stahl*) oder ein besonders schweres (nach den verwandten Sprachen *Blei*) bedeute. Baumann geht wohl zu weit, wenn er נִצָּב עַל־חוֹמַת אֲנָךְ entfernt und v. 7 nur liest: כֹּה הִרְאַנִי אֲדֹנָי יַהְוֶה וְהִנֵּה בְיָדוֹ אֲנָךְ. 8 deutet dem Propheten das Gesehene mit den Worten: *Siehe, ich lege Blei* (eventuell *Stahl* oder ein anderes Metall) *mitten in mein Volk Israel, ich werde ihm nicht weiter verzeihen.* Nach den Parallelen v. 2 סְלַח und v. 5 חֲדַל kann עָבַר hier nichts Anderes als *verzeihen, Schonung gewähren* bedeuten. Dieses Versagen weiterer Schonung fordert, dass שָׂם אֲנָךְ בְּקֶ׳ irgendwie den Anfang des Gerichts oder dieses Gericht selber ankündige. Vielleicht ist es doch nicht nur ein Wortspiel, wenn die Talmudisten darin von אוֹנָאָה „Bedrückung" gesprochen finden; es könnte

dann mit *Blei* der schwere Druck, der auf das Volk von Feindeshand gelegt wird, gemeint sein. Doch wird man noch besser mit CONDAMIN zur Vergleichung die Stellen herbeiziehen, in denen von einer eisernen Säule, einer ehernen Mauer die Rede ist, vgl. Jer 1 18 15 20 Hes 4 3, und in אֲנָךְ das Symbol der unwiderstehlichen Macht erblicken, mit der sich ein Feind (natürlich Assur s. zu 5 27) inmitten des Landes unvertreiblich festsetzt (als eine Mauer von hartem Metall) und Eisen und Stahl, unbesiegbare Waffen, in seiner Hand führend Zerstörung und Verwüstung verbreitet. Bei dieser Erklärung hat man bei אֲנָךְ nur eher nach LXX an *Stahl*, ἀδάμας, als an *Blei* zu denken und erhält damit auch eine Möglichkeit, den Text חוֹמַת אֲנָךְ v. 7 festzuhalten. Also einen unbesieglichen Mann mit Eisen und Schwert (vgl. חֶרֶב v. 9) sieht Amos v. 7, und v. 8 erklärt ihm, dass dieser Mann sein Schwert gegen Israel kehrt, da Jahwe nicht weiter Schonung gewährt. Den gleichen Sinn hat es, aber ein reines Wortspiel ist es, wenn RIEDEL daran denkt, אֲנָךְ „Zinn" sei nur deshalb gewählt, weil es an אֲנָךְ (= אֲנַכֶּה, Pi. von נָכָה, von dem wenigstens das Pu. sicher zu belegen ist) „ich will zerschlagen" erinnere. **9** zeigt, wie diese unwiderstehliche Macht in Israel schaltet: die höchsten und heiligsten Güter, die Israel kennt, werden vernichtet, die Heiligtümer zerstört und das Königshaus gestürzt. בָּמוֹת gebraucht Amos ohne jede schlimme Nebenbedeutung; an eine Unterscheidung von legitimen und illegitimen Heiligtümern Jahwes, wie sie später das Dtn vornimmt, denkt er nicht, der ganze Kultus hat ein Ende und damit die Illusion, die sich an ihn anklammert. יִשְׂחָק, auch v. 16, soll nicht auch Juda einschliessen, sondern ist als Name des nächsten Ahnen Jakobs nichts als eine andere Bezeichnung für das parallele יִשְׂרָאֵל, über das die Familie Jerobeams regiert, gerade wie bei Hosea אֶפְרַיִם und יִשְׂרָאֵל in Parallele stehen (s. auch MEINHOLD Studien zur isr. Religionsgesch. I, 1 S. 49 f.).

4) Die Erzählung von dem Auftritt in Bethel 7 10–17.

S. über diesen Einschub oben die Vorbemerkung zu 7 1—9 15 und Einl. III 1. Den Grund, warum die Erzählung an dieser Stelle eingeschoben wurde, hat WELLH. darin gesehen, dass „die Äusserung 7 9, eine Lästerung gegen Gott und den König, dem Priester zu seinem Vorgehen Anlass gab". Möglich sei auch, dass „der Priester eben an diesem Punkte die Rede des Sehers unterbrach". Ursprünglich gehörte jedoch der Abschnitt an das Ende, also nach 9 7, vgl. Einl. III 1.

Im übrigen ist dieser erzählende Abschnitt von der grössten Wichtigkeit; denn er giebt uns Kunde davon, dass Amos in Bethel aufgetreten ist und in den Jubel der dort zum Feste versammelten Menge die Botschaft Jahwes vom Untergang Israels hineingerufen hat. Dann aber lernen wir auch aus diesem Konflikt zwischen Priester und Prophet, wie damals die Priester das Prophetentum beurteilten und wie wenig Verständnis die offizielle Religion der in Amos sich ankündenden neuen Phase der prophetischen Religion entgegenbrachte.

10 11 Der Rapport an den König. **10** *Amasja* ist *der Priester von Bethel* d. h. der Oberpriester; die andern Priester, die neben ihm am Heiligtum fungierten, waren seine Untergebenen. Über *Bethel* s. zu 3 14. Die Meldung an den Herrscher des Landes lautet: קָשַׁר עָלֶיךָ וגו' *eine Verschwörung hat Amos gegen dich angezettelt mitten in Israel.* Aufforderung zum Aufruhr sieht Amasja in den Worten des Propheten, die Erinnerung an die Sendung Elisas an den Nimsiden Jehu II Reg 9 1 ff. konnte ihm diese Deutung em-

pfehlen. *Das Land kann alle seine Worte nicht fassen,* dieses Bild ist hergenommen von dem Füllen eines Gefässes, in das man zu viel hineinstopfen will. Wie solches das Gefäss zum Bersten bringt, so geht der Staat aus den Fugen, wenn alle diese aufrührerischen Reden weiter geduldet werden. 11^a enthält keine falsche Interpretation der Worte des Propheten. Was beim Sturze der Dynastie dem Träger der Krone bevorstand, konnte nicht zweifelhaft sein, vgl. die Angst Ahas' Jes 7 2; dagegen hat Amos die Deportation, v. 11^b, nicht unmittelbar vorher gedroht, s. jedoch 5 27 6 7 und vgl. die Vorbemerkung zu 7 10–17.

12 13 Die Ausweisung des Propheten. **12** Amaṣja wartet die königlichen Weisungen nicht ab — jedenfalls ist von solchen nichts berichtet —, sondern schreitet als getreuer Diener des Staates in heiligem Eifer selber ein und sucht durch Ausweisung den fremden Seher zum Schweigen in Israel zu bringen. Er nennt Amos חֹזֶה, *Seher* (eine Bezeichnung, die wie das parallele רֹאֶה in vorexilischer Litteratur selten ist, vgl. Jes 30 10 Mch 3 7 II Sam 24 11), offenbar mit Rücksicht auf die Visionen und gewiss auch mit einem leichten Anflug von Ironie = *Hellseher,* der du allein von allen Menschen zu sehen vermeinst. *Mache, dass du fortkommst ins Land Juda, und suche dort dein Brot und prophezeie dort!* Zu dem sog. Dativus ethicus in בְּרַח־לְךָ s. GES.-KAUTZSCH^{27} § 119 s. Amaṣja sieht in Amos nichts anderes als den Angehörigen einer Prophetengilde, der das Prophezeien als seine Profession übe, um von den milden Gaben, die man solchen Propheten für ihre Dienste zu spenden pflegte, zu leben (Mch 3 5 11). Darum weist er ihn in seine Heimat, nach Juda, zurück, dort mag er seinetwegen am Ende auch gegen Jerobeam predigen, jedenfalls solle er dort seine Wirksamkeit entfalten, denn er werde dort vor der eigenen Thür noch genug zu wischen finden und, wenn er denn so gut sehe, doch zuerst den Balken in seinem Auge und bei seinen Leuten sehen. S. noch zu v. 14. **13** zeigt das hohe Amtsbewusstsein des am Staatstempel angestellten Priesters. *In Bethel* (zu בֵּית־אֵל = בְּבֵ״ s. zu 2 8) *aber darfst du nicht länger prophezeien; denn das ist ein Königsheiligtum und ein Reichstempel.* Wir würden für בֵּית מַמְלָכָה *Staatskirche* sagen. Es war demnach in Bethel ein auf Staatskosten errichteter und unterhaltener Tempel, nicht ein Privatheiligtum, noch ein Tempel einer einzelnen Stadt. Allerdings gehörte in die Hof- und officielle Staatskirche Amos nicht, der weder das „aus Rücksicht auf den König" noch das „διὰ τὸν φόβον τοῦ λαοῦ" (Mt 26 5 Joh 7 13) kannte.

14—17 Die Antwort des Propheten. Zuerst **14** stellt Amos fest, dass er nicht, wie Amaṣja meint, zur Prophetenzunft gehört, sondern einen anderen Beruf treibt und von diesem, nicht von milden Gaben lebt. *Ich bin kein Prophet,* nicht das, was Amaṣja und was man damals allgemein unter einem נָבִיא sich vorstellte, auch *kein Angehöriger der Prophetenzunft,* dieser Prophetengenossenschaften, die als Familien beisammen wohnten, deren Angehöriger daher „Prophetensohn" בֶּן־נָבִיא hiess. Dass Amos von den Propheten nicht gering denkt, ersieht man aus 2 11; aber allerdings er gehört nicht in ihre Reihe und wenn später er und Männer seiner Art „Propheten" genannt

werden, so geschieht das ohne seinen Willen. Über die Prophetengilden und die neue Phase des Prophetentums, die mit Amos auf den Plan tritt, s. meine Gesch. der israel. Rel.[4] § 31 S. 121 ff. *Sondern Schafhirt bin ich und Sykomorenzüchter.* Statt בּוֹקֵר, das als denominativum von בָּקָר Amos im Widerspruch mit v. 15, wo nur von צאן *Schmalvieh* die Rede ist, und mit 1 1 (s. dort zu בַּנֹּקְדִים) zu einem *Rinderhirten* macht, ist נוֹקֵד = *Schafhirt* (s. zu 1 1) zu lesen, vgl. LXX αἰπόλος, Ziegenhirt; die Verderbnis von נ in ב und von ד in ר ist leicht verständlich. בּוֹלֵס, ἅπ. λεγ., hat nach dem Äthiop. und Arab., wo *balas* eine Feigen- resp. Maulbeerfeigenart bezeichnet, die Bedeutung von *mit Feigen zu thun haben, Feigen ziehen,* und שִׁקְמָה (griech. dasselbe Wort συκάμινος) ist der Maulbeerfeigenbaum, die Sykomore. Die LXX giebt mit ihrer Übersetzung: κνίζων συκάμινα, *Maulbeeren kneifend, ritzend,* die wichtigste Thätigkeit des Sykomorenpflanzers an; denn um die Maulbeeren geniessbar zu machen, müssen sie vor der Reife am Baume mit einem Nagel oder Eisen punktiert, geritzt werden, dann fliesst ein Teil des herben Saftes ab und der zurückbleibende kommt in Zuckergährung. Jedenfalls sind Maulbeeren keine vornehme Speise, vgl. TRISTRAM Natural History of the Bible[3] (1889) S. 397—400, RIEHM HbA und GUTHE Kurzes Bibelwörterbuch sub Maulbeere, Encycl. bibl. sub Figtree.

Wenn GRÄTZ und OORT hauptsächlich auch aus der Angabe, dass Amos Sykomorenzüchter gewesen sei, schliessen wollen, Amos sei kein Judäer gewesen, so mag es richtig sein, dass Klima und Boden von Thekoa auch damals für Sykomoren ungeeignet waren, aber gleichwohl nötigt die Stelle uns nicht zu diesem Schlusse; denn die Schafhirten von Thekoa nomadisierten mit ihren Herden, und so weit ist es von Thekoa nicht bis zum Toten Meere oder zur Schephela (vgl. I Reg 10 27), dass sie nicht dort Landstücke ihr eigen nennen konnten, welche zur Maulbeerfeigenzucht warm genug waren. Noch viel weniger Gewicht zur Bestätigung der Annahme nichtjudäischer Herkunft des Propheten kann dem beigemessen werden, dass Amaṣja v. 12 nicht sagt: kehre zurück in das Land Juda. So hätte er gewiss sagen können, aber nicht sagen müssen; dass er Amos heimschickt, klingt deutlich genug aus seinen Worten, vgl. zu v. 12, ferner zu 1 1.

Weiter betont Amos **15**, dass auch jetzt der Grund zur „Unterbrechung seines ordentlichen Berufes" die aussergewöhnliche Aufgabe ist, mit der ihn Jahwe betraut hat. Nicht irgend ein willkürlicher Entschluss oder gar das Verlangen nach milden Gaben, sondern Jahwe (zur Hervorhebung bei beiden Verben gesetzt) führte ihn nach Bethel und gab ihm auch den Auftrag zu sprechen, vgl. 3 8. Amos wäre noch jetzt bei seiner Herde, *hinter derselben* als Hirte, wenn ihn nicht Jahwe *von dort* (מֵאַחֲרֵי) *weggenommen* hätte. אֶל־ ist schwerlich hier = *an die Adresse* zu fassen, sondern = עַל *über,* wie v. 16; die Abschreiber haben אֶל־ und עַל vielfach promiscue gebraucht. Endlich **16** f. wiederholt Amos seine Weissagung, aber so, dass er Amaṣja zeigt, welches Geschick ihm beim Untergang des Staates widerfahre. וְעַתָּה *Und nun* scil. da ich dir nicht zu gehorchen habe, sondern Jahwes Wort zu verkünden geschickt bin. Eine denkwürdige Begegnung! Der Schafhirt von Thekoa ist der Bote Jahwes an den Oberpriester von Bethel! Der Priester will dem Hirten das Wort verbieten, weil er darin eine Lästerung Gottes und des Königs sieht, und muss doch von ihm sein Urteil, das Jahwe gesprochen hat, vernehmen. תַּטִּיף wird doch, wenn es auch kein verächtlicher Ausdruck

ist, besagen sollen: (Du sagst,) *ich solle nicht Worte verschwenden* über das Haus Isaaks. WINCKLER's בָּמוֹת (nach v. 9) für בֵּית ist unnötig. **17** Dem Wort des Priesters setzt der Prophet das Wort Jahwes entgegen, das ein richtiges dreihebiges Tetrastich umfasst: *Deine Frau wird zur Hure in der Stadt, Deine Söhne und Töchter fallen durch das Schwert, Dein Grund und Boden wird mit der Messschnur verteilt werden, Du selber aber wirst auf unreinem Boden sterben.* Bei der Eroberung wird die Frau des Oberpriesters in der Stadt, da sie die vornehmste war, der Schändung durch die Feinde anheimfallen, vgl. Jes 13 16 Sach 14 2; dafür ist זָנָה „ein beleidigender Ausdruck" (WELLH.). Die Kinder trifft der Tod; Amaṣja selber wird deportiert: sein Grund und Boden, der offenbar weit und gross war, und auf dem er wohl sich ein schönes Grab in Aussicht genommen hatte, wird mit der Messschnur ausgemessen, um an neue Ansiedler verteilt zu werden, vgl. Mch 2 4 Jer 6 12 II Reg 17 24; er selber wird im Exil sterben und in *unreinem Boden* begraben. Die Fremde heisst unrein, weil man dort von Jahwes Angesicht fern ist, dort Jahwe keine Opfer und Feste feiert und darum auch keine reine, durch die Weihe auf Jahwes Altar geheiligte Speise zu essen bekommt, vgl. Hos 9 3-5 Gen 4 14 16 I Sam 26 19. Die letzten Worte וְיִשְׂרָאֵל וגו' sind störend, denn sie bringen nichts Neues, was nicht schon in v. 17 gesagt wäre; ausserdem beziehen sie sich nicht speziell auf Amaṣja und endlich sind sie identisch mit v. 11[b]. Sie werden deshalb späterer Zusatz sein, damit Amaṣjas Meldung an den König v. 11 wirklich in diesem Punkte genau die Worte des Propheten wiedergebe. „Merkwürdig, was ein Prophet im alten Israel alles sagen durfte; dem Amos geschah offenbar nichts" (WELLH.). Anders war es schon zur Zeit Jeremias und Urias, s. Jer 26, bes. v. 22-24.

5) Das vierte Gesicht: der Korb mit reifem Obst 8 1-3.

Wie in der dritten Vision 7 7-9 sieht Amos auch hier ein Symbol. Aber es besteht zwischen dem Symbol und dem, was es bedeutet, kein blosser Gleichklang, sondern ein sachlicher Zusammenhang. Der Korb mit dem reifen Obst erinnert an das Ende des Jahres, vgl. Ex 34 22, so ist auch für Israel der Herbst, das Ende herbeigekommen, vgl. die von WELLH. zitierte instruktive Parallele Mt 13 29: ὁ θερισμὸς συντέλεια αἰῶνός ἐστιν, ferner kann man an das Gleichnis vom unfruchtbaren Feigenbaum erinnern Lk 13 6-9: Jahwe lässt sich durch Amos nicht mehr zur Geduld bitten v. 2 (vgl. mit 7 2 5), der definitive Untergang Israels steht unmittelbar bevor. Vgl. die Nachbildung dieser Vision in Jer 24.

1 leitet die Vision ein wie 7 1 4 7, s. dort. קַיִץ hat etymologisch mit קֵץ nichts zu thun, es bedeutet eigentlich *Hitze, Sommer*, vgl. Gen 8 22, dann auch, wie hier II Sam 16 1 2 u. sonst häufig, *Sommerobst, Sommerfrüchte.* **2** ist gebildet wie 7 8; deshalb muss aber nicht mit G. HOFFMANN und GUTHE הַקֵּיץ für הַקֵּץ gelesen werden. הַקַּיִץ ist nur das Symbol für הַקֵּץ, *das Ende;* das Wortspiel unterstützt die Symbolik, vgl. auch Jer 1 11f. Der Fortschritt in den Visionen ist deutlich: die dritte Vision kündigte die Überwältigung durch unwiderstehliche Feinde, die Zerstörung der Heiligtümer und den Sturz der Dynastie an, die vierte definiert die Katastrophe als das definitive *Ende* des Volkes: *das Ende ist gekommen über* (zu אֶל־ für עַל s. zu 7 15) *mein Volk Israel.* Später hat dieser Begriff קֵץ in der Eschatologie eine wichtige Rolle gespielt,

vgl. Dan 8 17 19 9 26 11 27 35 40 12 4 6 13. 3 beschreibt näher die Art und Weise des „Endes“: Statt des Freudenjubels erhebt sich trauriges Wimmern und allerorten liegen die Leichen der Erschlagenen. Das wird im Allgemeinen der Sinn sein, im Einzelnen bleibt jedoch manches unsicher. Für שִׁירוֹת, welcher Plural sonst nicht vorkommt und nur *die einzelnen Lieder* bedeuten könnte, ist mit HOFFMANN, WELLH. und den Neueren, auch OETTLI, שָׁרוֹת *Sängerinnen* zu lesen; denn „Lieder können nicht heulen“. RIEDEL will nach LXX φατνώματα קוֹרוֹת, *Balken,* herstellen; aber Hab 2 11 reicht nicht hin, das Bild von den „heulenden Balken“ glaubhaft zu machen. הֵיכָל ist hier *der Palast,* nicht der Tempel; es handelt sich hier nicht um Tempelsängerinnen, sondern um Palastsängerinnen, die sich wie in Ägypten (ERMAN Ägypten S. 340—346) auch in Samarien beim Gelage der vornehmen Reichen vor den Gästen produzierten, vgl. 6 5. Da Jahwe schon v. 2ᵇ als Sprecher eingeführt ist und spricht, ist die neue Angabe נְאֻם אֲדֹנָי יְהוָה überflüssig; auch das בַּיּוֹם הַהוּא ist schwerlich ursprünglich, da durch v. 2ᵇ der Zeitpunkt bereits bestimmt und als nahe bevorstehend bezeichnet ist, also der Nachdruck, der durch die Stellung am Ende auf בַּיּוֹם הַהוּא gelegt ist, nur einen Grund hat, wenn an *jenen Tag* des Gerichts, den die spätere Eschatologie am Ende der Tage erwartete, gedacht werden soll. Um v. 3ᵃᵅ auf die Endzeit zu deuten, ist somit בַּיּוֹם הַהוּא mit נְאֻם אֲדֹנָי יְהוָה hinzugefügt, vielleicht auch bloss, um zu markieren, dass die ebenso beginnenden Verse 9 f. die Erklärung zu v. 3ᵃᵅ bieten, vgl. zu v. 9 f. Für הִשְׁלִיךְ הָס fehlt eine befriedigende Deutung. Die Übersetzung GUTHE's: *man wirft sie schweigend hin*, ist in keiner Weise zu rechtfertigen; denn nicht nur ist die unbestimmte Fassung des Subjektes unsicher und das Objekt eingetragen, sondern auch הָס sonst überall ein Imperativ (= *still!* vgl. 6 10), niemals ein Adverb. Sollte Jahwe Subjekt sein, so wäre die 1. Person, die von der LXX geboten wird, erforderlich; aber dann passt wieder הָס gar nicht. Liest man mit OETTLI den Impera. הַשְׁלֵךְ הַס: *Zahlreich sind die Leichen allenthalben: wirf hin! pst!* und erklärt: „So wird man sprechen, weil man an ordentliche Bestattung nicht mehr denken kann“, so ist der Beziehungslosigkeit der beiden Wörter nur wenig abgeholfen und trotz 6 10 die Kürze des Ausdrucks so gross, dass er ohne Kommentar unverständlich bleibt. Zieht man mit OORT הָשְׁלַךְ vor: *allenthalhen sind in Menge Leichen hingestreckt,* so gewinnt man nur ein ziemlich bedeutungsloses Prädikat zu dem bereits vollständigen Satz und muss obendrein noch mit OORT הָס entfernen, da es auch an den Anfang von v. 4 nicht passt. So bleibt הִשְׁלִיךְ הָס denn unverständlich; der Text ist offenbar sehr verdorben, vgl. noch zu v. 11. Aber auch ohne diese beiden Wörter schliesst die Schilderung des Untergangs Israels mit zwei kurzen, aber inhaltsreichen, Grauen erweckenden Zügen ab: *Es wimmern die Sängerinnen des Palastes, Viel sind der Leichen allerorten.* Gewimmer und Tod ist das Ende.

6) Ein Konglomerat von Stücken verschiedener Herkunft 8 4–14.

4–8 ein Drohwort an die reichen Kornwucherer, ein selbständiges Stück, das in seiner Grundlage v. 4 5 7 auf Amos zurückgehen wird. Es ist ähnlich aufgebaut, wie 4 1–3; nur bricht es, wenn es ganz erhalten ist, mit dem kräftigen Schwure Jahwes, dergleichen Thaten nimmer zu vergessen

(v. 7), ab, ohne eigens die Art und Weise der Strafe zu nennen. Den ersten Vierzeiler bilden v. 4 und v. 5a, den zweiten v. 5b und v. 7; die ungeraden Zeilen sind vier-, die geraden dreihebig. Eventuell lassen sich die Worte auch in vier Distichen (v. 4; v. 5a; v. 5b; v. 7) zerlegen. 4 ***Hört dies, die ihr den Bedürftigen zertretet Und die Armen im Lande vergewaltigt.*** זאת bezieht sich, wie אֶת־הַדָּבָר הַזֶּה 3 1 4 1 5 1, auf das Folgende, speziell auf den folgenden Schwur v. 7, wie 4 1 auf 4 2. Zu הַשֹּׁאֲפִים vgl. 2 7; für וְלַשְׁבִּית, das man als synkopierten Inf. Hiph. = וּלְהַשְׁבִּית, *um aufhören zu machen,* erklärt, vgl. GES.-KAUTZSCH[27] § 53 q, das aber mit seinem ו sehr lose sich anschliesst, ist nicht mit HOFFMANN וּלַשַּׁבָּת, *und gar am Sabbat,* sondern nach LXX (καὶ καταδυναστεύοντες vgl. 4 1) mit NOWACK הָעֹשְׁקִים zu lesen. Durch diese Herstellung werden Form und Inhalt verbessert. J. A. BEWER zieht auch hier wie 2 7 (s. dort) vor, יָרֹצּוּ nach ארץ einzusetzen (: ***sie bedrücken die Armen des Landes***), und rechnet לַשְׁבִּית (ohne וְ), dem er den Sinn von „gänzlich" giebt, zum Vorhergehenden. Kein Grund liegt vor, mit Ḳĕrē עֲנִיֵּי für עֲנָוֵי zu lesen, vgl. 2 7 und RAHLFS עָנִי und עָנָו in den Psalmen. 5a ***Die ihr sagt: Wann ist doch der Neumond vorüber, dass wir Getreide verkaufen, Und der Sabbat, dass wir Korn aufthun!*** Bei dem denominativen Hiph. נַשְׁבִּירָה ist das Nomen שֶׁבֶר nicht am Platze; es fehlt mit Recht in LXX. ***Das Korn aufthun*** ist prägnanter Ausdruck für ***die Kornsäcke öffnen und das Korn zum Verkaufe bereithalten.*** ***Neumond*** und ***Sabbat*** sind im alten Israel Feiertage, da ruhen die Geschäfte und sind die Speicher und Buden geschlossen; deswegen waren es noch nicht, wie später, Tage absoluter Ruhe, vgl. II Reg 4 23, aber die Kornwucherer mit ihren Krämerseelen, denen an nichts als am Geschäft und am Gewinn gelegen war, befiel am Neumond und Sabbat die blasierte Sonntagnachmittagslangeweile. 5b setzt der Prophet ein, um mit seinen Worten in ihrer Rede fortfahrend die wahre Art dieser Kornjuden zu kennzeichnen, die sich nicht nach ehrlichen Geschäften und redlicher Arbeit, sondern nach dem unrechtmässigen Gewinne sehnen, welchen sie aus ihrem Handel durch Übervorteilung der Armen erzielen: ***Um das Mass zu verkleinern und den Preis zu steigern Und die trügerische Wage zu fälschen.*** Das ***Epha,*** das übliche Getreidemass, machen sie klein, dagegen vergrössern sie das *Schekel*, das Gewicht, womit das Geld gewogen wird, das der Käufer als Preis des Getreides bezahlt; ausserdem betrügen sie die Käufer dabei noch durch Verwendung falscher Wage beim Abwägen des Geldes. Proleptisch heisst die Wage מֹאזְנֵי מִרְמָה, ***eine trügerische Wage,*** sie wird das durch die Fälschung, welche die Kornverkäufer damit vornehmen. Für וּלְעַוֵּת von עות, einem sekundären von עָוָה abgeleiteten Verbum, wird man besser mit WELLH. וּלְעַוּוֹת, Inf. Pi. von עָוָה, punktieren. Zur Sache vgl. die Verurteilung der Unehrlichkeit im Handel Dtn 25 13–16 Lev 19 35 36 Hes 45 10–12 Prv 20 10. 6 Der Anschluss von v. 6a an v. 4 f. ist unverständlich: nicht um den Ankauf von Armen und Bedürftigen ist es den Kornwucherern zu thun, sondern um den Verkauf ihrer Vorräte und das Herausschlagen eines möglichst hohen Preises (WELLH., NOWACK, OETTLI). Wegen der Ähnlichkeit mit 2 6 ist daher anzunehmen, dass die Worte als Glosse zu הַשֹּׁאֲפִים, das sich v. 4 und 2 7 findet, aus jener Stelle hierher an den Rand ver-

setzt und nachträglich bei der Aufnahme in den Kontext zur Angleichung durch לִקְנוֹת, *um zu kaufen,* eingeleitet wurden. Zu dem Sinne vgl. 2 6. 6[b], *Und den Abfall vom Korn wollen wir verkaufen,* könnte nach Form (1. Pers. plur.) und Inhalt zur Rede der Kornwucherer gehören; da jedoch das Sätzchen weder in noch nach v. 5[a], wo es allenfalls hingehören könnte, eine passende Stelle findet und die Annahme, dass es der Rest eines grösseren verlorenen neuen Teiles der Rede der Kornwucherer sei, durch den jetzigen Fundort hinter den Worten des Propheten v. 5[b] und hinter der Glosse v. 6[a] nicht empfohlen wird, sieht man darin am besten eine Randglosse zu v. 6[a], die besagen wollte, dass die Wucherer nicht nur schlechtes Mass und Gewicht führten, sondern auch schlechte Ware, selbst Getreideabfall, verkauften, und die dann im Gefolge der Glosse v. 6[a], die zu v. 4 gehört, in den Text kam. 7 schliesst gut an v. 5 an: Der Prophet kennt das Treiben und den Sinn der Kornwucherer, Jahwe natürlich auch; darum kann die Strafe nicht ausbleiben: *Jahwe hat geschworen bei dem Stolze Jakobs: Nie und nimmer werde ich all eure Thaten vergessen.* Zu lesen ist, der Anrede v. 4 entsprechend, mit LXX das Suff. der 2. Person Plur. מַעֲשֵׂיכֶם. Jahwe, wie 4 2 und 6 8 durch himmelschreiende Ungerechtigkeit zum Schwure veranlasst, schwört hier *bei dem Stolze Jakobs,* 6 8 bedeutet dies den von Jahwe verabscheuten Hochmut Jakobs; ist גְּאוֹן יַעֲקֹב hier ebenso zu fassen, so schwört Jahwe „höhnisch bei der unabänderlichen Thatsache“ dieses israelitischen Hochmuts (Wellh. u. a.). Doch scheint es nicht ausgeschlossen, dass hier der Ausdruck eine etwas konkretere Bedeutung hat und Jahwe selber als den Stolz Jakobs bezeichnen soll, wie er das auch thatsächlich war, vgl. 5 14 18. Jahwe schwört dann auch hier, wie 4 2 und 6 8, bei sich selber, der Sarkasmus ist bei dieser Fassung noch schärfer, wenn Jahwe schwört: *so wahr ich der Stolz Jakobs bin, vergesse ich nie eure Thaten,* und der Kontrast zwischen Jahwe, auf den die Israeliten so stolz sind, und Jahwe, der ihre Ungerechtigkeit nicht ungestraft lässt, erinnert mächtig an den ähnlichen Ausspruch 3 2.

8 Mit der wohlverständlichen Ankündigung v. 7 kann das Stück v. 4–7 abschliessen; jedenfalls aber gehört v. 8 nicht mehr dazu. In den Mund Jahwes passte hier wohl die Weissagung, dass er durch ein Erdbeben die entsetzliche Ungerechtigkeit ahnden werde, nicht aber die Rechtfertigung über dessen Eintreten. Auch sprachlich ist die Verbindung nicht einfach; denn עַל־זֹאת bezieht sich sachlich natürlich auf das v. 4f. geschilderte Treiben der Kornwucherer, müsste aber in engem Anschluss an v. 7, wo dieses Treiben mit מַעֲשֵׂיכֶם zusammengefasst ist, עַל־אֵלֶּה lauten. Die Frage: *Soll darob nicht die Erde erbeben Und alle ihre Bewohner in Trauer geraten?* ist darum von einem Späteren hinzugefügt, der in der Trauer über das Treiben der Gottlosen dem Gedanken Ausdruck verleihen will, dass über solche Bosheit und Sünde die Erde selber in Beben und alle Menschen in Wehklagen geraten müssen; vgl. das Erdbeben bei der Kreuzigung Jesu Mt 27 51, und überhaupt zu der Anschauung, dass die Erde Anteil nimmt an dem Treiben ihrer Bewohner, vgl. zu Jes 1 2[a] und bes. Jes 24 19f. Über תִּרְגַּז הָאָרֶץ als Ausdruck des Erdbebens s. zu I Sam 14 15. Erst nachträglich ist zu dem sekundären Element, v. 8[a], aus 9 5 der Rest unseres Verses herübergenommen; aber die Ausmalung des Erdbebens passt nicht zu der Frage v. 8[a], während sie in 9 5 am Platze ist. Der Text ist verdorben, nach 9 5 ist כַּיְאֹר für כָּאֹר zu lesen; mit וְנִגְרְשָׁה wissen die Ausleger nichts Rechtes anzufangen, s. die Anmerkungen bei Kautzsch; Hoffmann wollte וְנִגְרְשָׁה, = *sich auftürmen,* lesen und Riedel will וְנִגְרְשָׁה im Sinne von „herausgetrieben werden“, „über die Ufer treten“ nehmen (vgl. ferner zu 9 5).

Alles befriedigt nicht, das Wort gehört, wie 9 5 und LXX, wo es fehlt, zeigen, nicht in den Text. ונשקה ist Schreibfehler für וְנִשְׁקְעָה, wie das Ḳĕrē liest. Für den Sinn vgl. zu 9 5.

9 10 Die Schilderung des grossen Gerichtstages als eines Tages der Finsternis und der Trauer. Ausser der Einleitungsformel, v. 9$^{a\alpha}$, bieten diese Verse zwei regelmässig gebaute Vierzeiler. Sie scheinen einem Gedicht, welches den kommenden Unglückstag schilderte, entnommen und beigefügt zu sein, um als Erklärung von v. 3^{a} (וְהֵילִילוּ שִׁירוֹת הֵיכָל) zu dienen, was denn auch die dort v. 3^{a} sofort folgende gleichlautende Einleitungsformel noch andeutet. Von Amos stammt die Schilderung wohl nicht: der Gerichtstag, den er verkündet, bringt nicht nur Trauer wie um den einzigen Sohn und ist nicht nur wie ein bitterer Tag. Man hat sich daher nicht den Kopf zu zerbrechen, ob die Sonnenfinsternis vom 9. Februar 784 oder die vom 15. Juni 763 v. Chr. die Anregung zu dieser Schilderung gegeben habe.

9 Mit der Einleitungsformel: *Und es geschieht an jenem Tage, ist der Spruch des Herrn Jahwe,* schafft der Interpolator die Möglichkeit, das Zitat mit וְהֵבֵאתִי im Perf. consec. beginnen zu lassen. Dass Zeichen am Himmel den Tag Jahwes, vor allem auch den jüngsten Tag, begleiten, ist eine dem alten und neuen Testament geläufige Vorstellung, vgl. Jes 13 10 Jo 2 10 4 15 und Marti Gesch. der israel. Rel.[4] § 69 S. 297; so heisst es hier: *Ich lasse die Sonne am Mittag untergehen Und über die Erde Finsternis eintreten am hellen Tage.* Für בְּיוֹם אוֹר liest Cheyne nach Jer 15 9 das verständlichere בְּעוֹד יוֹם. **10** Mit Angst und Trauer erfüllte eine Sonnenfinsternis die unkundigen Leute des Altertums, dieselbe Wirkung wird der Unglückstag auf alle ausüben: *Eure Feste wandle ich um in Trauer Und all eure Lieder in Totenklage, Ich lege an alle Hüfte das Trauergewand Und auf jegliches Haupt eine Glatze, Ich mache, dass es ist wie Trauer um den einzigen Sohn Und das Ende davon wie ein bitterer Tag.* Mit den Festen, die fröhliche Tage sind, ist es aus, statt der Jubelgesänge ertönen Trauerklänge. Das Anlegen des שַׂק, des rauhen Haartuches, und das Scheren einer Glatze (vom Gesetze Dtn 14 1 verboten) sind Zeichen der Trauer, vgl. z. B. Hes 7 18 Jes 15 2f. Jer 48 37. Als bitterste Trauer gilt die *Trauer um den einzigen Sohn,* vgl. Jer 6 26 Sach 12 10; in ähnlicher Lage wird man sich, wenn das Unglück hereinbricht, befinden. Das femin. Suff. in שַׂמְתִּיהָ und אַחֲרִיתָהּ entspricht unserem *es* (Ges.-Kautzsch[27] § 135p), = die durch das Unglück herbeigeführte Lage. *Das Ende davon* („das Ende vom Lied" Wellh.) ist keine Aufhebung des Unglücks. Wo die Sonne des Glücks am hellsten scheint, bricht die Nacht des Unglücks herein und es folgt darauf kein Morgen eines glücklichen Tages.

11—14 Der Hunger nach dem Worte Jahwes und das Verschmachten der blühenden Jugend. Nach den Einleitungsformeln v. 11 und v. 13 scheint der Abschnitt in zwei selbständige Stücke zu zerfallen, die, wie unsere Überschrift zeigt, zwei besondere Themata behandeln. Aber diese von Wellh. und Nowack befolgte reinliche Scheidung zwischen v. 11f. als späterer Zuthat und v. 13f. als ursprünglichem Texte beraubt das zweite Stück des nötigen Anfangs, der vielleicht in Elementen von v. 11f. wenigstens zum Teil noch zu finden ist. Gewiss aber kann einem Amos nicht ein Spielen mit dem Durst zugetraut werden, dass dieser zuerst vom figürlichen und dann vom eigentlichen zu verstehen wäre. Es wird daher, da v. 13f. den ursprünglicheren Charakter tragen, geraten sein, die Elemente für sekundär zu halten, welche vom figürlichen Durste handeln, also v. 11^{b} und v. 12^{b}. Was übrig bleibt, kann mit Abzug der Einleitungsformeln zu Anfang von v. 13 Fragment eines von Amos herrührenden Redestückes sein. Vielleicht ist dieses hier eingefügt zur Erklärung von v. 3^{b}, wie v. 9f. zur Erklärung

von v. 3[a] (s. oben zu v. 9f.), und ist selbst das unverständliche הִשְׁלִיךְ הָס v. 3 noch eine Spur, dass dorthin vom Sammler das Stück mit וְהִשְׁלַחְתִּי רָעָב וגו׳, v. 11–14, gestellt sein wollte.

Die Umdeutung auf den figürlichen Hunger weist auf eine tiefe Erkenntnis von dem Werte des Wortes Gottes und dem Bedürfnis der Menschenseele hin, vgl. Dtn 8 3 Joh 4 34; sie könnte auf denselben zurückgehen, der in v. 8[a] seinen Schmerz über die Bosheit und Sünde bekundet. Wenn man die Verse ganz auf Amos zurückführen dürfte, wäre darin eine Antwort auf die Abweisung seines prophetischen Wortes durch Amasja in Bethel 7 10–17 zu sehen. Die Israeliten werden einst noch die Not, ohne Gottes Wort zu sein, erleben müssen, vgl. Sauls Lage I Sam 28 6.

11[a] wird alter Text sein, die gleiche Einleitungsformel kommt auch 4 2 vor und an dem Hiph. הִשְׁלִיחַ ist kein Anstoss zu nehmen, da es auch Ex 8 17 bezeugt ist. Den Gebrauch mit רָעָב als Obj. vgl. auch Hes 14 13. Dagegen fehlt der parallele Stichos zu וְהִשְׁלַחְתִּי רָעָב בָּאָרֶץ, der etwa gelautet haben mochte: Und einen Durst unter all seine Bewohner. **11[b]** ist umdeutende Glosse, s. die Vorbemerkung zu v. 11–14 und beachte יְהוָה in der Rede Jahwes; nach LXX, Pesch., Vulg. ist דְּבַר für דִּבְרֵי zu lesen, wie auch einige MSS. u. v. 12 bieten. **12[a]**, ***Da werden sie von einem Meere zum andern wanken Und vom Norden zum Osten umherschweifen*** (יְשׁוֹטְטוּ ist zum zweiten Stichos zu ziehen), gehört zum ursprünglichen Texte; zu נָעוּ vgl. 4 8. מִיָּם עַד־יָם meint vom Toten Meer zum Mittelmeer, das Tote Meer ist auch II Reg 14 25 die Grenze des Nordreichs; dass dem Norden gegenüber der Osten erscheint, erklärt sich daraus, dass mit dem Toten Meer bereits der Süden genannt ist. Von לְבַקֵּשׁ an gehört **12[b]** wieder zu der in der Vorbemerkung gekennzeichneten Umdeutung, die dem מִיָּם עַד־יָם auch den weiteren Sinn: „von einem Ende der Erde zum andern" beilegen mochte; zu dem Senden und Reisen nach Orakeln vgl. Dtn 30 11–14 Jes 57 9 10. Übrigens scheint dieser Zusatz einige zum alten Bestand gehörige Stichen verdrängt zu haben, die etwa von dem Verhungern der Bewohner des Landes gesprochen haben mögen. Der durch Einschub und Ausfall unterbrochene Zusammenhang wird notdürftig hergestellt durch Einfügung von בַּיּוֹם הַהוּא zu Anfang von **13**, was allerdings zu dem יָמִים v. 11 wenig passt. Gesagt wird, dass der von Jahwe geschickten Hungersnot auch die im blühendsten und kräftigsten Alter Stehenden erliegen: ***Es werden ohnmächtig die schönen Mädchen Und die jungen Männer vor Durst.*** Das Hitpa. תִּתְעַלַּפְנָה von עָלַף, ***bedecken, verhüllen,*** bedeutet ***sich verhüllen*** = es wird ihnen schwarz vor den Augen, sie fallen in Ohnmacht, vgl. das Pu. Jes 51 20 und das Arabische غُشِيَ عَلَيْهِ. In **14** ist wahrscheinlich der letzte Stichos an die Spitze zu stellen, wodurch wenigstens der deutliche Parallelismus zwischen Dan und Beerseba zu seinem Rechte kommt: ***Und sie fallen und stehen nicht wieder auf, Sie, die bei dem Gott von Bethel schwören, Und die da sagen: so wahr dein Gott lebt, Dan! Und so wahr dein Patron lebt, Beerseba!*** Die Beschreibung der Israeliten mit dem Partic. הַנִּשְׁבָּעִים und dem dasselbe fortsetzenden Verbum fin. אָמְרוּ zeigt die Verblendung, in welcher sie leben, und bringt nachträglich den Grund, warum sie dem Untergang anheimfallen. Der Kultus ist ihre Illusion, er wiegt sie in frohe Hoffnungen auf die Zukunft ein und verschliesst ihnen den Blick für die wahren Forderungen Jahwes. Das ist das

Ceterum censeo des Propheten, vgl. z. B. 5 21–27. Es handelt sich so wenig, wie sonst bei Amos, um Götzendienst, sondern um den Kultuseifer für Jahwe. Auch spricht der Prophet nicht nur gegen diesen Kultus, weil man Jahwe in einem Bilde verehrte; in Dan und Beerseba hatte man ebenfalls Bilder von Jahwe, ohne dass der Prophet ein missbilligendes Wort gebraucht. Der Ausdruck: „die Schuld von Samarien" verurteilt dagegen von späterem Standpunkt aus die in Nordisrael geübte bildliche Darstellung Jahwes, die von Jerobeam eingeführt galt. שֹׁמְרוֹן meint nicht wie bei Amos 4 2 6 1 die Stadt Samarien, sondern das ganze Nordreich; als dessen Schuld gilt den Späteren das Gottesbild von Bethel, vgl. zu Hos 10 10 „die beiden Sünden" scil. von Bethel und Dan. Amos hatte offenbar einen unverfänglichen Ausdruck gebraucht, vermutlich אֵל בֵּית־אֵל, vgl. Gen 31 13 (so Wellh., Cheyne Art. Amos in Encycl. Bibl.). Diese Annahme wird besser sein, als die von W. R. Smith, Stade u. a. vorgeschlagene Lesung אֲשֵׁרַת für אַשְׁמַת, wobei man an die von Ahab in Samarien errichtete Aschere zu denken hätte I Reg 16 33 II 13 6. Das *Schwören bei einem Gott* kennzeichnet die Verehrung, die man ihm zollt, die Zugehörigkeit zur Gemeinschaft seiner Verehrer vgl. Dtn 6 13 10 20 Jer 4 2 5 7 12 16 Zph 1 5 Jes 48 1. *Dan* nennt das altberühmte (s. Jdc 18 30) Heiligtum im Norden des Landes, in der Nähe von Caesarea Philippi, heute Tell-el-Ḳāḍi. Zuletzt wird noch *Beerseba* als wichtige heilige Stätte genannt, vgl. 5 5; der Schwur חֵי דֶּרֶךְ ist unverständlich, denn man kann weder beim *Leben der Reise* = *Wallfahrt* nach Beerseba, noch bei dem der Weise = des *Rituals* von Beerseba schwören. Das ךְ von דרך ist offenbar Suff. der 2. pers., und דר ist in דֹּד *Liebling, besonderer Schutzgott* (vgl. רֵעֶה Hi 17 21) zu verbessern, so Hoffmann, Winckler (Altorient. Forsch. I, 194f.), Cheyne, von Gall (Altisr. Kultstätten 49), Oettli; weniger gut vermutet Wellh. בְּאֵרְךָ = beim Leben deines Quells. דוד als Epitheton Gottes findet sich in Eigennamen wie דּוֹדִי und דּוֹדָוָהוּ (etwa = Jahwe ist mein Patron) und so versteht Winckler אראל דודה in Z. 12 der Meša'-inschrift = den Altar ihres (scil. der Stadt) Schutzpatrons. Jahwe ist sowohl der Gott von Bethel, wie der Gott von Dan und der Patron von Beerseba, aber er offenbarte sich an den besonderen von den Kanaanäern übernommenen Kultstätten in einer besonderen Weise, s. Marti Gesch. der israel. Rel.[4] § 25 S. 87f. Jahwe ist der Stolz der Israeliten, und dieser Hochmut bringt sie zu Fall.

7) Das letzte Gesicht: Jahwe zerstört selbst sein Heiligtum und vernichtet die Israeliten, seine Verehrer 9 1–7.

Die beiden ersten Gesichte zeigten, wie Jahwe auf des Propheten Fürsprache hin noch Schonung übte, das dritte kündigte die Zerstörung an und das vierte meldete, dass die Zeit des Endes gekommen sei, das fünfte schildert das abschliessende Gericht: Die Israeliten sind zu Bethel beim Heiligtum zum Feste versammelt; Jahwe selber zerstört das heilige Gebäude und erklärt, dass er sein Volk vollständig zu vernichten im Sinne habe.

1–4 Die Erzählung über das Gesicht und die Erklärung Jahwes. 1 Der Prophet sieht Jahwe נִצָּב עַל־הַמִּזְבֵּחַ d. h. *stehend bei* (nicht: *auf*, vgl. I Reg 13 1 Gen 24 13) *dem Altar* des Tempels zu Bethel, diesem wichtigsten Heiligtum des Nordreichs, vgl. 7 13; Jahwe ist natürlich von über-

menschlicher Grösse, er überragt den Altar weit. Die Fortsetzung bietet mancherlei Schwierigkeiten: Man weiss nicht, an wen Jahwe den Befehl richtet, doch kaum an den Propheten, der ja nicht an den Knauf des Tempels hinaufreicht, aber wohl auch nicht an einen Engel, von dessen Dasein der Prophet nichts bemerkt, und dann sieht man nicht ein, warum nachher von אֲהָרֹג an Jahwe alles selber ausrichtet. Es hat daher vieles für sich, dass mit Volz ThLZ 1900, Sp. 291 וַיַּךְ für הַךְ zu lesen und וַיֹּאמֶר vor ובצעם, das selber aus einer Verbalform in der 1. Person verdorben ist, zu stellen sei; demnach fährt die Erzählung von der Vision fort: *Und er* scil. Jahwe *schlug den Knauf und es erbebten* (l. וַיִּר׳) *die Schwellen und er sprach.* כַּפְתּוֹר, in Ex 25 31 etc. eine kugelförmige Verzierung am Schaft und an den Armen des goldenen Leuchters, bedeutet wie Zph 2 14 (s. dort) die Säulenknäufe, die Kapitäle, auf denen die Balken des Daches ruhen. Werden diese Kapitäle mit gewaltiger Wucht zerschlagen, so gerät das ganze Gebäude ins Wanken, bis in die Fundamente erbebt es und stürzt schliesslich ein, wie das Heiligtum Dagons, dessen Säulen Simson brach (Jdc 16 29f.). Unter den סִפִּים hat man daher, wie überall, *die Unterschwellen* und nicht die Oberschwellen zu verstehen. Schon sieht der Prophet das Heiligtum unter den Schlägen Jahwes wanken; was Jahwe im Sinn hat, erklärt er dem Propheten, der Vision geht auch hier die Audition zur Seite. Es sind vier Tetrasticha, die die göttliche Erklärung, dass die Israeliten dem definitiven Untergang geweiht sind, geben: v. 1 (von וּבְצָעַם an) -4. Das erste Tetrastich ist in der ersten Zeile nur in beschädigtem Texte erhalten: וּבְצָעַם בְּרֹאשׁ כֻּלָּם (so ist die am besten bezeugte Lesart, nicht ובצַעם) übersetzt man gewöhnlich: *zerschmettere sie* (wen? die Schwellen? oder die bereits zerschlagenen Kapitäle?) *auf ihrer aller* (wessen? der Kapitäle? der Israeliten?) *Haupt!* die Form בְּצָעַם ist zwar Impera. c. suff., aber nicht durch Zurückziehung des Tones aus בְּצָעַם abzuleiten (so Ges.-Kautzsch[27] § 61 g), sondern auf בְּצָעֵמוֹ zurückzuführen, wie וַהֲרַגְתַּם 9 4 auf וַהֲרַגְתֻּמוֹ, vgl. עֲנָקַתְמוֹ Ps 73 6, d. h. das Suffix ist an den konsonantisch auslautenden Imperativ getreten und das Pathach bei dem jetzigen Suffix hat sich parasitisch eingeschlichen nach dem Wegfall von ו, wie in וַהֲרַגְתַּם, s. M. L. Margolis AJSL 1902, October 45—48. Auf richtiger Fährte zur Emendation dürfte Volz sein, der אֶבְצָעֵם בְּרַעַשׁ כֻּלָּם = *ich werde im Erdbeben sie alle zerschmettern* vorschlägt, wobei allerdings, da בָּצַע niemals zerschmettern heisst, sein weiterer Vorschlag אֶרְעָצֵם besser diesem Sinne entspricht. Vielleicht ist aber dem אֶהֱרֹג im zweiten Stichos parallel das Pi. אֲבַצֵּעַ = *ich töte* eigentl. ist schneide ab (den Lebensfaden), vgl. Jes 38 12 Hi 6 9, ohne Suffix, das die LXX nicht kennt, zu lesen, sodass der ganze Vierzeiler lautet: *Ich töte im Gedröhne* (von dem zusammenstürzenden Heiligtum, vgl. Jes 29 6, oder *im Erdbeben*) *sie alle,* die zum Feste hier versammelt sind, *Und was übrig bleibt von ihnen, bringe ich um mit dem Schwert, Kein einziger unter ihnen soll entrinnen Und auch nicht ein Flüchtling sich retten.* Den Vers mit Löhr und Stärk (StK 1903, 157 ff.) auseinander zu reissen, liegt somit kein Grund vor. **2—4** Wohin sie auch fliehen, sie werden dem göttlichen Zorne nicht entrinnen; Jahwes Macht reicht überall hin, vgl. hiezu bes. die berühmte Stelle von Gottes Allgegenwart Ps 139 7-12.

2, die zweite Strophe: *Wenn sie in Scheol durchbrechen, So langt sie meine Hand von dort heraus, Und wenn sie in den Himmel hinaufsteigen, So hole ich sie von dort herunter.* חָתַר sq. בְּ, *durchbrechen, sich durchzwängen* z. B. durch ein Loch in einer Wand Hes 8 8 12 5 7 12, vgl. auch Jon 1 13, ist hier passend vom „durch die Öffnung, die durch die Erde in die Unterwelt führt, sich durcharbeiten" gebraucht; *Scheol,* der äusserste Gegensatz zum Himmel, wie Jes 7 11. 3, die dritte Strophe, nennt zwei andere, einander in gleicher Weise gegenübergestellte entfernte und unzugängliche Verstecke, den Karmel mit seinen Höhlen und seinem dichtbewaldeten Gipfel, wo schliesslich ein Flüchtling noch zuletzt im Lande sich zu bergen hoffen konnte, und die Tiefe des Meeresgrundes: *Und wenn sie auf dem Gipfel des Karmel sich verstecken, So spüre ich dort sie auf und hole sie her, Und wenn sie sich vor meinen Blicken auf dem Meeresgrund verbergen, So befehle ich der Meerschlange dort, sie zu beissen.* מִן in מִשָּׁם kann nicht nur den Ausgangspunkt angeben, sondern ebensogut, wie in מִתַּחַת, partitiven Sinn haben: an jedem Teile dort, überall dort. הַנָּחָשׁ, *die Schlange,* ist das mythologische Meerungeheuer, das im Grunde des Meeres schlummert, aber immer wieder, trotzdem es einst besiegt worden ist, zu neuem Toben erwacht und von Jahwe erweckt werden kann. Diese Anspielung zeigt, wie seit alter Zeit die Vorstellung von dem Meeresdrachen, diesem personifizierten Meer, in Israel bekannt war, vgl. ferner zu Jes 51 9f. Hi 9 13 26 12, und s. GUNKEL Schöpf. und Chaos S. 81f.; zugleich ersieht man aber auch, wie früh die babylonische Mythologie durch die prophetische Erkenntnis von der Allmacht Jahwes überwunden ist. 4, die vierte Strophe: Vom Schwert der Feinde mögen sie verschont werden, da man sie in Gefangenschaft führen will, aber dem Schwerte Gottes werden sie nicht entrinnen: *Und wenn sie vor ihren Feinden her in die Gefangenschaft ziehen, So befehle ich dort dem Schwerte, sie totzuschlagen, Ich richte mein Auge auf sie Zum Bösen und nicht zum Guten.* לִפְנֵי אֹיְבֵיהֶם *vor ihren Feinden* d. h. von ihnen getrieben, wie eine Herde vgl. Thr 1 5. Ein menschlicher Feind macht am Ende noch Gefangene, Gottes Zorn ruht nicht, bis sie alle vernichtet sind; die Israeliten haben von der Illusion zu lassen, dass sie meinen, Jahwe sei mit ihnen, er ist ihr Feind geworden und nicht ihr Heil, sondern ihr Untergang ist jetzt sein Ziel, das er nicht aus den Augen verliert.

5 6, eine spätere Interpolation, die ähnlich wie die Doxologien 4 13 5 8f. eine Reihe von Epitheta Gottes zusammenstellt, um seine Allmacht aus den Wundern der Natur zu illustrieren. Der sekundäre Ursprung giebt sich auch hier deutlich zu erkennen; der Anschluss an v. 4 fehlt: in v. 4 redet Jahwe, in v. 5f. wird er beschrieben; ebenso ist keine Verbindung mit v. 7 vorhanden, der auf die Gedanken von v. 4 zurückgreift; endlich fehlt auch hier die Marke solcher Einschübe יַהְוֶה שְׁמוֹ nicht, vgl. zu 4 13 5 8f. und siehe auch K. J. GRIMM a. a. O. S. 77f. Metrisch sind die beiden Verse zwei gutgebaute dreihebige Tetrasticha; zu v. 5aγ s. die Erklärung. 5 *Und der Herr Jahwe der Heere, Der die Erde anrührt, sodass sie wogt Und sich überall hebt wie der Strom Und wieder sinkt wie der Strom Ägyptens.* Das Sätzchen וְאָבְלוּ כָּל־יוֹשְׁבֵי בָהּ scheint mir nicht wegen des Metrums, obwohl dies meinen Eindruck bestätigt, sondern deshalb, weil hier in der Naturschilderung der Gedanke an die Trauer der Menschen fernliegt und die Verbindung von וְעָלְתָה mit וְתָמוּג eine Zwischenbemerkung nicht gut verträgt, erst nachträglich eingeschoben; es ist aus 8 8, wo es am Platze ist, herübergenommen, nachdem dort die Glosse

8 8b aus 9 5b eingedrungen war. Der Vers schildert das Erdbeben, das unter Begleitung von Sturm und Gewitter infolge der Berührung der Erde durch Jahwe eintritt. Es ist ganz übel angebracht, wenn Riedel an dem einfachen כַּיְאֹר Anstoss nimmt, das ja gerade durch die Beifügung des parallelen Stichos deutlich genug als „der Strom", der Nil, Ägyptens erklärt wird; die Änderung in בְּאֵר und die gelehrten Zeugnisse dafür, dass bei Erdbeben die Quellen auszutreten pflegen, sind hier gänzlich unnötig. **6** *Der im Himmel seine Söller* (l. עֲלִיֹּתָיו oder עֲלִיָּתוֹ, das מ ist Dittographie des vorangehenden ם) *erbaut Und seinem Gewölbe auf Erden einen festen Grund gegeben hat, Der die Wasser des Meeres herbeiruft Und sie ausschüttet auf die Oberfläche der Erde.* אֲגֻדָּה kann hier nur das Himmelsgewölbe bedeuten, das sonst רָקִיעַ genannt wird; das ἐπαγγελίαν der LXX ist offenbar aus στραγγαλίαν verdorben (ThLZ 1888, Sp. 417) und der hebr. Text daher nicht zu verbessern, vgl. LXX zu Jes 58 6. Das Weltbild ist das bes. aus Gen 1 wohlbekannte, vgl. Gen 1 6 20, ferner Ps 104 3 und s. die Abbildung bei Holzinger Gen S. 18. **6b** ist identisch mit 5 8; siehe dort. Die Partizipien sind indifferent in Bezug auf die Angabe, ob eine Handlung abgeschlossen sei oder nicht; sie können daher perfektisch oder präsentisch (z. B. הַקּוֹרֵא = *der Rufer*, der bis dahin rief und ferner rufen kann) gefasst und mit einem Perf. sowohl, wie mit einem Imperf. mit Vav consec. fortgesetzt werden.

7, das letzte Wort Jahwes und seines Propheten an die Israeliten, führt den Gedanken von v. 1–4 weiter und begründet ihn: v. 1–4 zerstörte die Illusion der Israeliten, von Jahwe nur Heil erwarten zu dürfen, v. 7 spricht ihnen auch jegliche Prärogative vor andern Völkern ab: die verachteten Kuschiten sind am Ende Jahwe soviel wert wie die Israeliten und wie die Geschichte der Israeliten hat er auch die Geschichte der andern Völker geleitet. Die Berufung auf die Errettung aus Ägypten ist hinfällig. Der Ausspruch ist die Spitze der Gedanken des Amos, die scharf formulierte Konsequenz derselben; weder hat sich der Prophet vom Affekt zu dieser Erklärung fortreissen lassen, noch stellt er sich in Widerspruch gegen früher Gesagtes. Auch 3 2 liegt der Gedanke ganz fern, dass Jahwe an Israel gebunden sei; die Wirklichkeit einer Prärogative Israels müsste sich in ganz anderem Verhalten gegen Jahwe erweisen, s. zu 3 2. Und wenn Israel bisweilen Jahwes Volk heisst (7 15 8 2), so gebraucht der Prophet den üblichen Ausdruck und seine wahre Erkenntnis tritt in v. 7 zu Tage. Nicht ein Widerspruch in den Gedanken des Propheten tritt hier hervor, sondern der Gegensatz seiner tief sittlich-religiösen Auffassung zu der des israelitischen Volkes hat sich ihm immer klarer herausgestellt. Die Prärogative Israels ist eine vermeintliche; mit einem anderen Volk kann Jahwe seinen Plan verwirklichen. So traurig für Israel das Wort v. 7 klingt, so lautet es nicht trostlos für die Sache Jahwes, welche der Prophet vertritt. Es ermöglicht eine Hoffnung für die Zukunft; mit diesem Ausblick, der nur angedeutet, nicht ausgeführt ist, schliesst Amos. Den Israeliten, die dem Untergang geweiht sind, die weiteren Wege Gottes zu offenbaren, war für ihn nicht der mindeste Anlass. *Seid ihr mir nicht wie die Kuschiten, Ihr Israeliten? ist Jahwes Spruch; Habe ich nicht Israel aus Ägyptenland herausgeführt Und die Philister aus Kaphtor und die Aramäer aus Ḳir?* Die Kuschiten oder Äthiopier (s. zu Gen 10 6) werden hier den Israeliten gegenübergestellt wohl einerseits als ein weitentferntes und andererseits als ein verachtetes schwarzfarbiges Sklavenvolk (vgl. Jer 13 23), das trotzdem Jahwe so nahe und so wertvoll ist, wie die Israeliten. כַּפְתּוֹר ist wahrscheinlich Kreta, LXX bietet dafür Kappadocien; über die Heimat der Philister = Purasati s. zu

Jdc 3 3. Über קִיר, die Heimat der Aramäer, d. h. wohl der damascenischen, vgl. zu 1 5. Dieses letzte gewichtige Wort des Propheten bildet ein vierhebiges Tetrastich.

8) Ein fremder Anhang: Ein Ausblick in die messianische Zeit 9 8–15.

Der Anhang ist hinzugefügt, um die schweren Drohungen und Verkündigungen des Gerichts, die gerade am Schlusse so scharf lauten, zu mildern und zu korrigieren. Nicht anders denn als Korrektur kann es verstanden werden, wenn v. 8–12 die v. 1–4 mit Deutlichkeit hervorgehobene Vernichtung aller Israeliten darauf einschränkt, dass die Drohung nur das sündige Reich und nur die Sünder treffe, vgl. speziell, was von den Augen Jahwes v. 8 und v. 4 und was von dem Schwerte v. 10 und v. 1 gesagt ist. Eine Korrektur ist es auch, wenn v. 13–15 eine Zukunft herrlicher Fruchtbarkeit des Landes schildert, mit der gleichen Formel wie 8 11–14 eingeleitet, wo die Hungersnot und auch das Verschmachten der blühendsten Jugend in Aussicht gestellt ist. Ebenso soll die Wiederaufrichtung des davidischen Reiches v. 11 f. dem scharfen Urteil v. 7 entgegentreten. So schliesst schon der Inhalt die Möglichkeit aus, diesen Anhang auf den Propheten Amos zurückzuführen. Amos müsste „sich selbst völlig vergessen" haben, um auf einmal „Rosen und Lavendel statt Blut und Eisen" auszuteilen (WELLH.). Hier hilft es nicht, mit dem angenommenen hypothetischen Charakter diese so bestimmt lautenden einander entgegengesetzten Verkündigungen für den einen Amos zu retten, und ob viele in der Paradoxie der hier ausgesprochenen Hoffnung einen Beweis für den göttlichen Ursprung der Prophetie sehen werden, ist doch zu bezweifeln. Auch im Einzelnen tritt deutlich ein anderer Standpunkt hervor, als der ist, den Amos einnimmt, vgl. nur die Bezeichnung des Nordreichs als „des sündigen Reiches" (s. zu v. 8), die zerfallene Hütte Davids, die uns ins Exil weist (s. zu v. 11), und den Ausdruck שׁוּב שְׁבוּת, der ebenfalls die Zeit des Exils voraussetzt (s. zu v. 14). Weiteres s. in der Erklärung. Eine solche Korrektur konnte ein Späterer hier anbringen, weil die spätere Theologie von der Zukunft ganz anders als Amos dachte; dieser Theologie ist der Stoff entnommen, ihr konform musste ja auch Amos geweissagt haben, wenn man seine Worte in der jüdischen Synagoge vorlesen wollte.

Vgl. bes. G. A. SMITH The Twelve Prophets I[7], 189—195; CHEYNE The Expositor 1897, 44—47; K. J. GRIMM a. a. O. 88—91.

8—10 Nur die Sünder werden ausgerottet, die Guten aber bewahrt; die Korrektur zu v. 1–4. Von einem Parallelismus der Stichen, wie überhaupt von poetischer Form ist hier wenig zu merken; doch wird man jeden der drei Verse als ein Tetrastich fassen dürfen, allerdings das dritte mit recht kurzen Zeilen. 8 *Siehe die Augen des Herrn Jahwe richten sich gegen das sündige Reich, Dass ich es von der Erdoberfläche vertilge. Jedoch ist's nicht so, dass ich ganz vertilge Das Haus Jakobs, ist der Spruch Jahwes.* Da Jahwe spricht, sollte man עֵינַי, *meine Augen,* ohne אֲדֹנָי יהוה erwarten (OORT liest עֵינַי נְאֻם יַהְוֶה); aber so genau darf man bei den Späteren nicht sein, besonders da vielleicht ein gewisser Nachdruck auf אֲדֹנָי יהוה liegen soll. Mit *dem sündigen Reich* (vgl. JSir 47 21: ממלכת חמס), auf das die Augen Jahwes gerichtet sind (vgl. dazu v. 4[b]), ist das Nordreich im Unterschied von Juda gemeint, das also „das fromme Reich" ist. Aber auf Juda nimmt Amos keine Rücksicht (s. zu 2 4 f. 3 1 6 1), jedenfalls passt solche Wertung der beiden Reiche viel eher zum Chronisten, der von „dem sündigen Reiche" nur noch spricht, wenn es absolut nötig ist, als zu Amos. בֵּית יַעֲקֹב, wie בֵּית יִשְׂרָאֵל in v. 9, ist nicht Nordisrael wie bei Amos 5 1 4 7 2 5 und Jesaja 9 7, sondern nach späterem Sprachgebrauch das Reich Juda, zu dem de jure auch der Norden gehörte, vgl. Jes 14 1 Jer 5 20 Ob v. 17 f. אֶפֶס כִּי לֹא, *jedoch durchaus nicht,* leitet

die eigentliche Korrektur ein, die hier eine direkte Negation von v. 1–4 bedeutet, wo ausdrücklich gesagt ist, dass kein Einziger mit dem Leben davon kommt, auch der nicht, der von dem Feinde in die Gefangenschaft geführt werden sollte. Das Gegenteil führt der v. 8[b] begründende Vers 9 aus: *Denn siehe, ich gebe Befehl Und schüttle die Israeliten unter allen Völkern, Gleichwie Getreide im Siebe geschüttelt wird Und dabei kein* gutes *Korn zur Erde fällt.* Hier ist doch die Rettung der Guten aus dem Exil verheissen, wo sie nach v. 4 das Schwert erschlagen soll; hier ist das Exil und zwar, was zu beachten ist im Gegensatz zu 5 27 und als Zeichen der späten Herkunft, das Exil unter allen Völkern nicht das Ende, auch nicht der Durchgangspunkt zum Tode, sondern zum Leben. Nur Staub und Spreu fallen zur Erde, das Korn wird im Siebe bewahrt. Mit כְּבָרָה ist das heute *ghirbâl* (غِرْبَال) genannte Sieb gemeint, dessen „Augen so eng sind, dass es nur Staub, Erde, Spreu, flache oder beim Dreschen zerrissene Körner, aber keine guten, normal gebildeten durchfallen lässt“ (vgl. Wetzstein Über die Siebe in ZDPV 1891, 1—7, bes. S. 3 und 7 Anm. 2). Die Voraussetzung bei dieser Erklärung, dass צְרוֹר, *das gute Korn, den Kern,* bedeutet, ist doch nicht unmöglich; צְרוֹר ist eigentlich *der Knoten,* woraus jedenfalls ebensogut, wenn nicht besser die Bedeutung *Fruchtknoten, Getreidekern,* als die eines kleinen kompakten Steines (? II Sam 17 13) sich ableiten lässt. Einen fremden Gedanken bringt man herein, wenn man צְרוֹר hier als Stein und כְּבָרָה als das Grosssieb fasst, welches die guten Körner durchlässt, aber Stroh und Steine zurückbehält, die man dann mit der Hand zusammennimmt und nochmals auf die Tenne wirft, damit sie noch einmal unter die Dreschmaschine kommen (so Preuschen ZATW 1895, 24f., ähnlich schon Hoffmann ZATW 1883, 125). Denn der Zusammenhang fordert nicht die Darlegung der Durchführung der Strafe im Gericht, sondern der Bewahrung in demselben. Kein gutes Korn geht im Exil unter allen Völkern verloren, das besagt v. 9; ganz parallel ist Jes 27 12 die Aussage, dass einst vom Euphrat bis nach Ägypten das Getreide ausgeklopft und die guten Körner, die Juden, einzeln gesammelt werden. Die Konstruktion ist auch hier, wie v. 8, nicht glatt: auf *ich befehle* erwartet man Ausführung durch andere, aber Jahwe thut es selber: *ich schüttle.* **10** Die Sünder dagegen sollen umkommen: *Durch das Schwert sollen sterben Alle Sünder meines Volkes, Die da sagen: es naht und schreitet nicht vor Bis zu uns das Unglück.* Zu lesen ist mit Oort u. a. תִּגַּשׁ וְתִקָּדֵם עָדֵינוּ, denn das Hiph. הִגִּישׁ bedeutet immer *herzuführen,* ebenso ist הִקְדִּים in der Bedeutung *entgegentreten* fraglich, und statt בַּעֲדֵינוּ bezeugt LXX nur das bessere עָדֵינוּ. Die *Sünder* sind die Gottlosen, die an eine Strafe nicht glauben und vor jedem Unglück sich sicher fühlen; solche gab es zu allen Zeiten, vgl. nur Jes 5 19 Jer 23 17 und s. auch Mal 2 17.

11 12 Die Wiederaufrichtung des davidischen Reiches; die Korrektur zu v. 7: Dass Israel eine Prärogative vor allen Völkern zukommt, wird sich *an jenem Tag* d. i. in der messianischen Endzeit erweisen. In v. 11 mag man ein Tetrastich, in v. 12 ein Tristichon sehen. **11** *An jenem Tag richte ich die verfallene Hütte Davids wieder auf Und bessere ihre Mauerrisse*

aus Und richte ihre Trümmer wieder auf Und baue sie auf, wie sie in der Vorzeit war. Die Suff. sind in Unordnung; nach LXX, wie nach der Grammatik ist zu lesen פִּרְצֵיהָ וַהֲרִיסֹתֶיהָ (Wellh.). Wegen des Pluralsuff. הֶן den Plural סֻכֹּת ד׳ הַנֹּפֶלֶת zu lesen (so Hoffmann, Guthe bei Kautzsch), ist ein Missgriff. Die *Hütte Davids* ist das davidische Reich und nicht die einzelnen davidischen Gebäulichkeiten; dieses Reich ist im Verfall, liegt in Ruinen und Trümmern, die Zeit seines Bestandes gehört den Tagen der Vorzeit. So kann nicht Amos sprechen, sondern nur ein Späterer, für den das Exil und der Fall des davidischen Reiches historische Thatsachen der Vergangenheit sind. **12** Wiederum ist die Konstruktion nicht ganz concinn, denn, wer die *sie* sind, ist nicht gesagt; gemeint sind aber ohne Zweifel die Herrscher des davidischen Hauses, die dann die Regierung führen, *Dass sie den Rest Edoms in Besitz bekommen Und alle die Völker, über die mein Name genannt war, Ist der Spruch Jahwes, der solches thut.* Das davidische Reich soll in seiner ganzen früheren Ausdehnung hergestellt werden, vgl. Ps 60 8–12. Edom ist nicht das Edom zu Amos' Zeit, sondern das durch schwere Heimsuchungen reduzierte Edom, von dem z. B. auch Mal 1 3 4 spricht; darauf weist der Ausdruck *Rest Edoms* und damit zugleich auf die späte Herkunft unserer Stelle. *Alle die Völker, über die mein Name genannt war,* sind die einst von David unterworfenen; durch ihn ist Jahwes *Name über sie genannt,* d. h. sie sind in seinen Besitz, unter seine Herrschaft gekommen (vgl. z. B. Jer 7 10 Jes 63 19 Dan 9 18 19). Schon in den Tell-el-Amarna-briefen bedeutet: „seinen Namen niederlegen auf ein Land" nichts anderes als „es für sich in Besitz nehmen" s. ZDPV 1890, 140. Interessant ist der Wortlaut der LXX (cod. B): ὅπως ἐκζητήσωσιν οἱ κατάλοιποι τῶν ἀνθρώπων, was die hebr. Lesart לְמַעַן יִדְרְשׁוּ שְׁאֵרִית אָדָם voraussetzt. Act 15 17, wo diese Verse zitiert werden, fehlt auch das notwendige Obj. τὸν κύριον nicht, das nun aus dem NT auch in den cod. A der LXX eingedrungen ist. Über einen ähnlichen Fall s. zu Ps 14 3. Jedenfalls hat man aber den hebr. Text nicht darnach zu ändern. Vgl. hiezu Driver.

13—15 Die herrliche Fruchtbarkeit des Landes in der messianischen Zeit; die Korrektur zu 8 11–14 (s. Vorbem. zu 9 8–15). **13** beginnt wie 8 11: *Siehe Tage kommen, ist Jahwes Spruch,* hierauf folgt das Tetrastich: *Da drängt sich der Pflüger* (l. הַחוֹרֵשׁ LXX) *mit dem Schnitter Und der Keltertreter mit dem, der den Samen streut, Und es triefen die Berge von Most Und alle Hügel zerfliessen.* Wie Lev 26 5 schildert v. 13ᵃ die Schnelligkeit des Wachstums und die Reichlichkeit des kaum zu bewältigenden Ertrags und v. 13ᵇ wie die fast gleichlautende Verheissung Jo 4 18 die Fülle an Milch und Wein. In der messianischen Zeit ist alles gesteigert: das Tempo des Wachstums und das Quantum der Ernte; Verschmachten infolge von Durst ist dann nicht mehr möglich, vgl. 8 13. **14**, ein zweites Tetrastich: *Und ich führe im Geschick meines Volkes Israel die Wendung herbei,* das bedeutet שׁוּב שְׁבוּת trotz Preuschen ZATW 1895, 1—74, vgl. zu Hi 42 10 (auch wenn diese Stelle nicht vorexilisch ist) und Hes 16 53; dass aber hier damit die Restitution aus dem Exil eingeschlossen ist, leidet keinen Zweifel. Also erweist auch v. 14 die Anhänge v. 8–15 als nachexilisch. *Und sie werden in Trümmer liegende*

Städte aufbauen und darin wohnen, Sie werden Weinberge pflanzen und den Wein daraus trinken, Und Gärten anlegen und deren Frucht geniessen. Vgl. die entgegengesetzte Ankündigung 4 9 5 11 Dtn 28 30 33 39, aber auch die gleichlautende Verheissung Jes 65 21. **15**, vielleicht auch ein Tetrastich: *Und ich pflanze sie in ihr Land ein Und nicht mehr sollen sie ausgerissen werden Aus ihrem Lande, das ich ihnen gab, Hat Jahwe dein Gott gesprochen.* Auch dieser letzte Vers zeigt, dass wir das Produkt eines späten Autors vor uns haben, der mit der Exilierung als einer vollendeten Thatsache rechnen muss; die von ihm verheissene Wiederansiedlung im von Gott für immer gegebenen Lande annulliert in kräftiger Weise die trostlose Ankündigung des Untergangs Israels, selbst des ins Exil gelangenden Teiles desselben v. 4. Vgl. die ähnlichen Verheissungen Jer 32 41 Hes 34 28 Jes 60 21 Jo 3 20. יהוה אֱלֹהֶיךָ, *dein Gott*, wie auch 4 12 in einem späteren Zusatz (s. dort), ist von LXX der gewöhnlichen Formel gleichgemacht: χύριος ὁ θεὸς παντοχράτωρ.

Auf Schritt und Tritt zeigt sich die sekundäre Herkunft von v. 8–15. Wir mögen es beklagen, dass die Worte der alten Propheten nur in solcher Umkleidung auf uns gekommen sind; aber vielleicht haben wir es gerade diesen fremden Zuthaten zu danken, dass wir von diesen Propheten überhaupt wissen und dass uns die so gewaltigen Worte eines Amos nicht verloren sind.

OBADJA.

Einleitung.

I. Die Zusammensetzung des Buches. So klein das Buch Obadja (das vierte in der Sammlung der Zwölf Propheten des hebr. AT's, das fünfte nach der Reihenfolge der LXX) ist, so ist es doch nicht aus einem Gusse. Aufs klarste lassen sich ein älterer Teil und ein späterer Anhang unterscheiden. Der ältere Teil umfasst v. 1–5 (s. zu v. 1 und v. 5 die Exegese) $7^{ab\alpha}$ 10–14 (zu v. 12 s. Exegese) 15^{b}; sein Inhalt giebt die prophetische Beurteilung einer soeben über Edom hereingebrochenen Katastrophe: die Nachbarn, mit denen Edom bisher in Frieden lebte, haben es plötzlich überfallen und aus seiner Heimat vertrieben; dieses Unglück hat Edom durch sein Verhalten gegen Juda verdient, als es gemeinsame Sache machte mit den Barbaren, die Jerusalem eroberten und Juda den Untergang brachten. Der spätere Anhang besteht aus den Versen 16–21. Dieser Anhang tröstet Israel über das herbe Geschick, welches es einst betroffen hat und noch immer in seinen Folgen schmerzt, mit der Verkündigung des Gerichts über alle Völker und besonders über Edom, sowie mit der Weissagung von der herrlichen Wiederherstellung Juda-Israels in seinem alten Umfang. Endlich sind noch einer dritten Hand zuzuweisen die Verse 8 9 und 15^{a}, die zusammengehalten sind durch den Begriff des Tages Jahwes, die keine sichere Stellung im ursprünglichen Zusammenhang haben (s. zu v. 8f. und v. 15^{a}) und die, wie weder der Verf. von v. 1–14, noch der von v. 16–21 es thut, die Verse 1–7 als Schilderung einer zukünftigen Katastrophe Edoms fassen. Von kleineren Glossen und von Varianten ist auch unser Text nicht verschont geblieben, vgl. in dieser Hinsicht die Exegese z. B. zu v. 5 6 $7^{b\beta}$ v. 12 v. 19–21. Wo so deutlich wie bei Ob die verschiedenen Bestandteile sich von einander durch Form und Inhalt unterscheiden (s. Nachweis in der Auslegung, bes. Vorbem. zu v. 15^{a} 16–21), kann weder gelegentliche Wiederholung derselben Ausdrücke (sog. responsio und inclusio) die Einheitlichkeit beweisen, noch der Umstand, dass es gelingt, den Text in dem Schema von Strophen und Antistrophen unterzubringen (vgl. die Disposition des Textes bei CONDAMIN).

II. Die Zeit der Entstehung des älteren Teiles (v. 1–5 $7^{ab\alpha}$ 10–14 15^{b}). Die beiden Ereignisse, von welchen die Rede ist: Jerusalems Eroberung durch Barbaren unter Edoms Teilnahme und die Vertreibung Edoms aus seinem Lande durch die arabischen Nachbarn, müssen die Bestimmung der Entstehungszeit ermöglichen. Das erste Ereignis führt uns mit aller Sicherheit auf das Jahr 586, da Jerusalem von den Chaldäern erobert wurde; dass damals die Edomiter beteiligt waren, erhellt klar aus Hes 35, vgl. auch Ps 137 7 Thr 4 21f. Wenn man dagegen noch die von der Chronik II 21 16f. erzählte Eroberung Jerusalems durch Philister und Araber zur Zeit des Königs Joram vorzieht, so giebt man ohne Grund ein durchaus sicheres historisches Ereignis auf und stützt sich auf eine nur in einer späten und als Geschichtsquelle nicht sehr zuverlässigen Schrift überlieferte zweifelhafte Notiz, die erst nicht einmal allen Requisiten entspricht, da darin von einer Beteiligung der Edomiter nichts verlautet. Ebenso werden wenige geneigt sein, WINCKLER (Altorient. Forsch. II, 455 und KAT^{3} 294f.) beizustimmen, der an die Neh 1 3 erwähnte Zerstörung Jerusalems denkt, von der er annimmt, dass sie unter Darius etwa um 500 erfolgte zur Strafe für die Mitbeteiligung an dem jonischen Aufstande und dass die Edomiter, Moabiter und Ammoniter im Auftrage des persischen Königs die Exekution vollzogen. Denn Neh 1 3 ist schwerlich ein Zeugnis für eine um 500 erfolgte Zerstörung, die Annahme, dass das 20. Jahr Neh 1 1 auf Darius' zwanzigstes Regierungsjahr gehe, ist zu unsicher und so bleibt die Zerstörung unter Darius und erst recht die Exekution durch die Edomiter etc. einstweilen blosse Vermutung. Es wird sein Bewenden dabei haben müssen, dass Ob v. 10–14 auf die Eroberung Jerusalems im Jahre 586 geht. Nicht so bestimmt ist das Datum der Katastrophe zu fixieren, die Edom traf. Aus DIODOR XIX, 94 ist allerdings bekannt, dass im Jahre 312 v. Chr. Petra von Arabern besessen war; aber wir werden um eine geraume Zeit über dieses Datum zurückgehen dürfen. Einen Fingerzeig kann uns Mal 1 1–5 geben, der Edom als ödes und verwüstetes Gebiet hinstellt. Es ist daher wahrscheinlich, dass Ob v. 1–14 15^{b} ungefähr in dieselbe Zeit mit Maleachi zu verlegen ist, also wohl in die erste Hälfte des 5. Jahrhunderts (so auch WELLH. und NOWACK). Da Ob v. 1–14 15^{b} gleichzeitig mit der Katastrophe Edoms ist (vgl. Vorbem. zu v. $1^{b\beta}$–14 15^{b}) und Mal 1 1–5 auf eine vollendete Thatsache hinweist, so wird Obadja etwas früher als Maleachi sein und wir haben somit den kräftigen Vorstoss der arabischen Völkerschaften, die diesmal nicht bloss eine Razzia in edomitisches Gebiet unternahmen, sondern die Edomiter über ihre Grenzen hinaus verdrängten, in den Anfang des fünften Jahrhunderts zu verlegen.

Diese Datierung wird in keiner Weise umgestossen dadurch, dass in Jer 49 sich einige Verse aus Obadja wiederfinden. Das Verhältnis zwischen Jer 49 7–22 und Ob v. 1–14 15^{b} ist scheinbar ein kompliziertes; denn einerseits ergiebt sich bei einer Vergleichung, dass die Verse bei Ob „einen durchaus logischen und guten Zusammenhang und ursprüngliches Gefüge zeigen, während wir bei Jer disjecta membra poetae mosaikartig in Eigenes eingesetzt finden" (CORNILL), vgl. Ob v. 1–4 = Jer 49 14–16, Ob v. 5 = Jer 49 9, und dass sich Jer 49 16^{b} deutlich nur als eine Zusammenziehung von Ob v. 4 verstehen lässt (vgl. das bei Jer „in der Luft schwebende" מִשָּׁם); andererseits lässt sich nicht in Abrede stellen, dass Jer 49 15 gegenüber Ob v. 2 den besseren Text aufweist. Letzterem Umstande darf aber kein entscheidendes Gewicht beigelegt werden, weil

der Text in Obadja erst nach der Benutzung durch den Verf. von Jer 49 verdorben sein kann (vgl. zu v. 2). Man hat also auch nicht den Schluss zu ziehen, dass beide Prophetieen auf eine dritte, auf einen vermutlichen Urobadja, zurückgehen, den Ob genau und treu, Jer aber mit grosser Freiheit wiedergebe. Sondern man hat sich dabei zu beruhigen, dass Ob v. 1–14 15b das Original ist und der Verf. von Jer 49 7–22 es benutzt hat. Jer 49 7–22 ist nun keineswegs ein Produkt des Propheten Jeremia, sondern gehört seinem Ursprung nach in eine viel spätere Zeit, etwa ins 3. oder 2. Jahrh., s. DUHM Jer S. XX. Folglich ergiebt sich von seiten der Prophetie über Edom in Jer 49 nicht die geringste Schwierigkeit für die Ansetzung von Ob v. 1–14 15b in den Anfang des 5. Jahrhunderts.

III. Die Zeit der Entstehung des Anhangs (v. 16–21) ist viel schwerer genau zu bestimmen, da er einesteils auf den in der jüdischen Gemeinde des zweiten Tempels gehegten eschatologischen Erwartungen beruht, also allgemeinen Inhalts ist, andernteils aber Anspielungen bietet, die wegen des unsicheren Textes in v. 18–21 schwer zu fassen sind. HITZIG wird allerdings dem richtigen Datum nahe kommen, wenn er an das Jahr 312 denkt, obschon seine Gründe hiefür sich nicht halten lassen. Er deutet nämlich גָּלֻת הַחֵל־הַזֶּה auf die von Ptolemaeus Lagi in die Kastelle Ägyptens weggeführten palästinensischen Juden (JOSEPHUS Archäol. XII 1, 1, contra Apion. II, 4), bringt Ob v. 1 (HITZIG scheidet nicht zwischen Grundstock und Anhang) in Verbindung mit dem Befehl zum Feldzug wider Petra, den Antigonus unmittelbar nach der Verheerung des palästinensischen Küstenstriches durch Ptolemäus erliess, und vermutet, dass der Verf. einer der Deportierten vom Jahre 312 war und in einem Kastell (הַחֵל הַזֶּה) Ägyptens seine Prophetie über Edom schrieb. NOWACK macht mit Recht gegen diese Annahme geltend, dass in Petra um 312 keine Edomiter mehr, sondern Araber sassen und dass auch sonst bei richtiger Auslegung von v. 1–7 diese Hypothese dahinfalle. Ist somit das spezielle Datum 312 aufzugeben, so wird doch der Anhang erst um diese Zeit, resp. etwas später im dritten oder zweiten Jahrhundert entstanden sein. Ist auf סְפָרַד = Kleinasien (s. zu v. 20) ein Verlass, so gab es zur Zeit der Abfassung eine bedeutende jüdische Diaspora in Kleinasien, was in diese späteren Jahrhunderte hinabweist. Genauer ins zweite Jahrhundert werden wir geführt, wenn die Hoffnungen auf Ausdehnung des Gebietes durch die Erfolge der Makkabäer erweckt sind: 165 hat Judas Makkabäus Hebron als Mittelpunkt der Edomiter bekriegt (I Mak 5 3 65) und 126 hat sie Johannes Hyrkanus vollständig besiegt. Vgl. auch Jes 34.

IV. Die Entstehung des Ganzen verlief, wie sich aus dem Gesagten ergiebt, in sehr einfacher Weise: In der ersten Hälfte des 5. Jahrhunderts ist die Prophetie über die Katastrophe Edoms entstanden, wahrscheinlich verfasst von einem prophetischen Manne Namens Obadja; denn die Überschrift „Gesicht Obadjas“ wird wohl zu dem Grundstock gehören. Im 2. Jahrh. fügte ein Autor die tröstliche Verheissung an, dass nun Edom wirklich zu büssen habe für seinen an Juda verübten Frevel und dass für Juda die Zeit bleibender Blüte beginne. Kurz nachher wird ein Dritter die Verse 8f. und 15a eingeschoben haben, der andeuten wollte, dass sowohl v. 1–7, wie auch v. 16–21 als Weissagung auf den Tag Jahwes verstanden werden sollen. Zu v. 8f. mag er die Anregung von Jer 49 7 bekommen haben, wie es

möglich ist, dass der Autor des Anhangs bereits Jer 49 7–22 kannte, vgl. v. 16 mit Jer 49 12.

V. Litteratur: P. C. CASPARI Der Prophet Obadja ausgelegt 1842; T. T. PEROWNE Obadjah and Jonah, Cambridge 1898 (Stereotyped Edition); FRANZ DELITZSCH Wann weissagte Obadja? in ZlTh 1851, 91 ff.; H. WINCKLER Altorient. Forschungen II 8 (1900), 425—432: Obadja; A. CONDAMIN Menus problèmes de critique et d'exégèse I L'unité d'Abdias in Revue biblique Avril 1900 (8 Seiten); ED. SIEVERS Stud. zur hebr. Metrik II (1901), 478—483; T. K. CHEYNE Artikel Obadjah (Book) in Encycl. Biblica III, 3455—3462 und ferner in Critica Biblica II (1903), 146—149.

Erklärung.

Die Überschrift $1^{ab\alpha}$ (bis לֶאֱדוֹם) nennt zunächst den Namen des uns sonst völlig unbekannten Autors *Obadja* und bezeichnet sein Werk als חֲזוֹן, *Gesicht, Vision,* = die von Obadja geschaute Offenbarung (Gottes), s. zu Jes 1 1 und vgl. auch Nah 1 1. Dann folgt, wenn man אָמַר לְ wie Gen 20 13 im Sinne von *sprechen in Bezug auf* fasst, ein Sätzchen, das besonders hervorhebt, dass Jahwe das Folgende über Edom gesprochen habe. Wahrscheinlich ist aber לֶאֱדוֹם als für sich stehende Angabe des Objektes der Weissagung anzusehen = *Über Edom,* wie in den Überschriften Jer 46 2 48 1 49 1 7 23 28, und die Worte כֹּה אָמַר אֲדֹנָי יְהוִה sind sekundär; sie können nach den eben angeführten Stellen hier an den Rand gesetzt sein, mit der Bestimmung den Platz hinter לֶאֱדוֹם einzunehmen (vgl. auch SIEVERS). Auf alle Fälle sind sie überflüssig, denn sie sagen nicht mehr, als was bereits in חֲזוֹן liegt, und gerade nachher redet Jahwe erst nicht.

I. Der ältere Teil der Prophetie v. $1^{b\beta}$—14 15^{b}.

Der Inhalt von v. 1–14 15^{b} ist nicht Weissagung eines zukünftigen Ereignisses, aber auch nicht reine Darstellung der Vergangenheit, sondern prophetische Beurteilung der gerade in der Gegenwart sich abspielenden Überwältigung Edoms. Der Autor will die Bedeutung klarlegen, welche diese Vernichtung Edoms hat: sie ist durch Edoms Hochmut und Übermut, welch letztern es besonders gegen die Judäer bewiesen hat, verschuldet und ist nicht bloss eine vorübergehende, sondere eine definitive. Diese Auffassung wird allein den in diesem Stücke gebrauchten Tempora gerecht; denn es stehen den Perfecta, auf die man sich für die Fassung als Erzählung beruft, sichere Imperfecta gegenüber v. 10 15^{b}.

a) Der Untergang Edoms v. $1^{b\beta}$–9.

$1^{b\beta}$—2 Die Kunde vom Aufgebot der Völker zum Entscheidungskampfe gegen Edom: *Von Jahwe hörten wir Kunde Und ein Bote wurde herumgeschickt bei den Völkern: Auf! wir wollen uns erheben es zu bekriegen! Klein mache ich dich jetzt unter den Völkern, Verachtet seist du unter den Menschen!* Der Paralleltext Jer 49 14 hat wie die LXX שָׁמַעְתִּי für שָׁמַעְנוּ; der Plural, der als die schwierigere Lesart zu halten sein wird, zeigt, dass sich der Verfasser mit seinen Volksgenossen zusammenfasst, zeigt aber auch, dass שְׁמוּעָה hier nicht eine prophetische Audition, sondern wie Jes 53 1 *Kunde, Nachricht,* bedeutet. Diese Kunde begleitete die Ereignisse, die sich

zutrugen; zu diesen gehörte besonders auch die Sendung eines ***Boten,*** צִיר (s. zu Jes 18 2), unter die Völker. Die beiden Sätzchen sind einander parallel und berichten von gleichzeitigen Ereignissen, das zweite ist also selbständig und auch nicht logisch von שָׁמַעְנוּ abhängig zu fassen; obgleich die Herumsendung eines Boten bei den Völkern mit dem Hören der שְׁמוּעָה von Jahwe nicht nur gleichzeitig ist, sondern auch in Zusammenhang steht, so enthielt diese Kunde doch weit mehr als die blosse Meldung vom Botenschicken, s. v. 2. שֻׁלָּח ist Pu. und braucht weder mit Jer 49 14 in שָׁלוּחַ geändert noch als abgekürztes Partic. für מְשֻׁלָּח erklärt zu werden. Der ***Bote,*** der sich mit den Völkern gegen Edom erheben will (vgl. נָקוּמָה), ist nicht ein Engel; wenn die Engel gegen Edom ziehen, brauchen sie die Hilfe der Menschen nicht. Für עָלֶיהָ, so auch in dem sonst verschiedenen Halbvers Jer 49 14[b], l. mit Wellh., Nowack, Duhm עָלָיו, da nachher Edom stets als Mascul. behandelt ist. Den Inhalt der שְׁמוּעָה giebt 2 in Worten, die Jahwe an Edom richtet. Das Perfektum beweist nicht, dass bei dem Vernehmen der Kunde das Resultat schon vorlag, sondern drückt aus, dass die Ausführung der Aussage zweifellos bevorsteht, vgl. הִנֵּה resp. הֵן mit dem Perf. Num 17 27 und s. Ges.-Kautzsch[27] § 106 n. Für מְאֹד bietet Jer 49 15 בָּאָדָם, was dem parallelen בַּגּוֹיִם aufs beste entspricht und darum vorzuziehen ist; dagegen ist das Jer 49 15 fehlende אַתָּה zu halten. Die Textverderbnis von באדם in מאד erklärt sich leicht, sie erfolgte erst nach der Benutzung durch den Verf. von Jer 49 7–22 oder aber dieser hatte ein noch unverdorbenes Exemplar zur Verfügung.

3 4 Das stolze Vertrauen Edoms auf seine uneinnehmbaren Wohnsitze erweist sich als Täuschung. 3 ***Dein stolzer Sinn betrog dich, Der du in Felsklüften wohnst, Deinen Wohnsitz hoch machst, bei dir denkst: Wer stürzt mich herab zur Erde?*** Der Text ist besser als in Jer 49 16, wo er zudem gekürzt ist: Mit Recht steht zum Nachdruck זְדוֹן לִבְּךָ voran, הִשִּׁיאֶךָ ist durch הִשִּׁיאוּךָ v. 7 als ursprünglich erwiesen gegenüber der Auflösung הִשִּׁיא אֹתָךְ und מֵרִים שִׁבְתּוֹ (so ist nach LXX mit Duhm, Condamin für מְרוֹם שׁ׳ zu lesen) ist weit besser als das umständliche תֹּפְשִׂי מְרוֹם גִּבְעָה in Jer. Zu dem sog. ִי— compaginis, dem Rest einer alten Nominalendung vgl. Ges.-Kautzsch[27] § 90 l; zu dem Plur. constr. חַגְוֵי (auch Cnt 2 14) von einem Nomen חָגוּ vgl. ebendaselbst § 93 x. Mit חַגְוֵי־סֶלַע ist wohl an die edomitische Hauptstadt הַסֶּלַע, das spätere Petra, angespielt, vgl. zu II Reg 14 7 und Baedeker Paläst.[5] 202–206. Die Suffixe der dritten Person in שִׁבְתּוֹ und בְּלִבּוֹ sind in der Anrede nicht selten, vgl. Mch 7 18[a] und König Stilistik S. 247. 4 ***Wenn du so hoch horstest wie ein Adler Und wenn du dein Nest zwischen den Sternen aufschlägst, Ich stürze von dort dich herab, ist Jahwes Spruch.*** Zu תַּגְבִּיהַּ ist aus der zweiten Zeile קִנֶּךָ als Obj. zu ergänzen, darum auch mit LXX תָּשִׂים für שִׂים, das als partic. pass. zu erklären ist, zu lesen. Mit v. 3 hat offenbar der Prophet auf die von Jahwe vernommene Kunde hin das Wort genommen und Edom angeredet: Deine vermeintliche Uneinnehmbarkeit ist Trug, Jahwe hat ganz anders gesprochen (v. 4), dass du in allen Fällen gestürzt wirst. Dieses Wort Jahwes v. 4 ist nicht identisch mit der שְׁמוּעָה von v. 1 f., sondern Obadja denkt an ein älteres Prophetenwort gegen Edom, vgl. Hes 35. Die

Verse 3 und 4 bilden den Übergang von der Grundlage der ganzen Prophetie, v. 1 f., zu v. 5–7, worin dann der Prophet, wiederum in der Anrede an Edom, schildert, was sich vollzieht und eben zum Abschluss gelangt. Die Versetzung des in v. 5 (s. dort) nicht passenden נִדְמֵיתָה in der Form נִדְמֵיתָ, = *wie würdest du herabgeworfen!*, nach v. 4 hinter כַּנֶּשֶׁר (so WINCKLER) empfiehlt sich nicht, da dieser Einschub קִנֶּךָ viel zu weit von תַּגְבִּיהַּ trennen würde; nach dem parallelen אוֹרִידְךָ müsste man ausserdem ein Imperf. erwarten und das Niph. von דָּמָה ist im AT nicht belegbar.

5–7[ba] Die Katastrophe Edoms besteht in der Austreibung aus der Heimat. 5 *Wenn's Diebe gewesen wären, die bei dir eindrangen, Hätten sie nicht nur gestohlen, so viel sie brauchen? Wenn Winzer, die über dich kamen, Hätten sie nicht eine Nachlese übrig gelassen?* Nach Jer 49 9, wo unser Vers in anderer Wendung wiederholt ist, gehört die den Sinn und den Parallelismus störende Frage אֵיךְ נִדְמֵיתָה sicher nicht zum ursprünglichen Text, wahrscheinlich aber auch nicht אִם־שׁוֹדְדֵי לַיְלָה, das nachträglich in Ob eingesetzt sein wird, um das in Jer 49 9 wegen des Metrums gebrauchte לַיְלָה auch hier unterzubringen. Auch CHEYNE betrachtet diese fünf Worte als sekundär, sieht in ihnen aber eine Glosse zu גִּבּוֹרֶיךָ v. 9, die ursprünglich die Namen „Asshur, Ishmael, Jerahmeel" aufgewiesen haben soll (vgl. Am Einl. II 1). Der Sinn des Verses wird erst vollständig klar, wenn die Ergänzung, das Komplement, das v. 7 dazu bildet, dazutritt; aber schon hier ist deutlich, dass Edom von Feinden heimgesucht wurde, die so fürchterlich hausten, dass eine Razzia von räuberischen Beduinen in das edomitische Gebiet lange nicht so schlimm gewesen wäre, auch wenn sie Edom wie Diebe ein Haus oder wie Winzer einen Weinberg geplündert hätten. Erstere eignen sich nur דַּיָּם d. i. *ihren Bedarf*, was für ihren Bedarf hinreicht, an, letztere, wenn sie auch alles wollen, lassen doch noch eine *Nachlese* übrig, vgl. Dtn 24 21. Die Änderung des ersten הֲלוֹא in לוּא (WINCKLER) ist unnötig; sie geht von dem Gedanken aus, dass v. 6 „die Worte der enttäuschten Diebe enthält", also der Verf. sagen wolle, nach der Ausplünderung, die über Edom ergangen sei, könnten Diebe nicht einmal mehr finden, was sie brauchen, und würden bei solcher Verwüstung die Nachlese wahrhaftig anderen überlassen. Aber der Verf. will vielmehr sagen, wenn es nur Diebe und Winzer gewesen wären, die im Lande gehaust hatten, so wäre es so schlimm nicht gekommen. 6 erweist sich als Glosse schon durch den Gebrauch der dritten Person für Edom, das vorher und nachher immer angeredet wird (so auch WELLH., NOWACK), versteht übrigens auch die Katastrophe Edoms als eine Ausplünderung, während sie nach v. 7 (s. dort) in einer Vertreibung Edoms aus seinem Lande besteht. Übrigens ist der Text nicht zu beanstanden: נֶחְפְּשׂוּ und נִבְעוּ bedeuten *durchsucht* und *durchstöbert werden*, und מַצְפֻּנִים entspricht völlig den מַטְמֹנִים Prv 2 4 und den מַטְמֻנֵי מִסְתָּרִים Jes 45 3 (s. dort). Die Verbesserung CHEYNE's in אֵיךְ מַחְשְׁבוֹתֶיךָ נִשְּׁאוּ נִבְעֲרוּ תְבוּנֹתֶיךָ = „wie sind deine Pläne getäuscht (s. Jes 19 13), deine klugen Gedanken zu Thorheit geworden!" ist unnötig; denn v. 6 will Erklärung zu v. 5, nicht Vorwegnahme des Gedankens von v. 8 f. sein.

7[aba] *Zur Grenze haben sie vielmehr dich getrieben, Deine Verbündeten alle*

haben dich betrogen, Es haben dich überwältigt deine guten Freunde, Sie nehmen Wohnung an deiner Stätte. Von dieser positiven Aussage fällt helles Licht auf v. 5: nicht um Plünderung, sondern um Austreibung Edoms handelt es sich. עַד־הַגְּבוּל, ***an die Grenze,*** wird Edom ***getrieben,*** aus seinem bisherigen Wohnsitz vertrieben, vgl. zu שִׁלַּח, ***fortjagen, ausweisen,*** II Sam 13 16. Die Feinde, die Edom vertreiben, sind seine bisherigen ***Verbündeten, seine guten Freunde,*** mit denen es bis dahin in Frieden lebte; es sind die Völker von v. 1, die nun durch v. 7 als die arabischen Beduinenstämme der Nachbarschaft Edoms bestimmt werden. Das so signifikante und unentbehrliche עַד־הַגְּבוּל ist weder mit Cheyne עִיר יְרַחְמְאֵל zu lesen und als eine Glosse zu כֹּל אַנְשֵׁי בְרִ׳ zu verdächtigen, noch mit Winckler in der Form עַד־גְּבָל — „bis zum Gebal" (Ps 83 8) hinter עֵשָׂו in v. 6 zu versetzen. Der Text von v. 7[b] bietet grosse Schwierigkeiten. לַחְמְךָ, das LXX nicht gelesen hat, wird aus Dittographie des vorangehenden שְׁלֹמֶךָ entstanden sein (Wellh., Nowack). מָזוֹר, meist nach den alten Versionen (LXX: ἔνεδρα) als ***Schlinge, Fallstrick,*** verstanden, giebt keinen guten Sinn: sie legen unter dir Fallen; aber Edom ist ja bereits über die Grenze getrieben; die Konjektur von Grätz: מִכְמוֹר, bleibt bei demselben hier nicht passenden Bild; Winckler greift kräftiger ein, er liest mit Umstellung der Worte הִשִּׁיאוּךָ אַנְשֵׁי שְׁלֹמֶךָ יֹאכְלוּ לְךָ לַחְמְךָ יַשִּׁיאוּ מָצוֹד תַּחְתֶּיךָ und übersetzt: betrogen haben dich alle deine Helfer. Dein Fleisch werden sie fressen, Dir wegnehmen die Nahrung" (מָצוֹד — Beköstigung, vgl. צַיִד). Cheyne sieht auch hier in einer Glosse edomitische Alliierte aufgezählt: יְרַחְמְאֵל יִשְׁמְעֵאל מִצּוּר רְחֹבוֹת. Einfacher und dem Gedanken entsprechender scheint mir, מָגוֹר oder, da dieses מָגוֹר Hi 18 19 Thr 2 22 doch nicht sicher ***Wohnung*** bedeutet, besser מְדוֹר, das im nachbibl. Hebr. und schon im bibl. Aram. (Dan 4 22 29 5 21) vorkommt, für מָזוֹר zu lesen. שִׂים מְדוֹר = ***Wohnung nehmen, die Wohnstätte aufschlagen*** = ***sich niederlassen*** ist so gut möglich wie שִׂים קֵן v. 4, und das Imperf. יָשִׂימוּ bleibt in seinem Recht: Nach der Vertreibung der Edomiter siedeln die Araber sich im Lande an.

7[bβ]—9, ein Einschub; denn die v. 1–7 als eben sich abspielend dargestellte Katastrophe Edoms wird hier für die Zukunft geweissagt und von Edom ist wie in der Glosse v. 6 in der dritten Person die Rede (zu נִבְעָיו s. zu v. 9). Die Verse scheinen eingesetzt von einem, der nicht nur v. 16–21, sondern die ganze Prophetie als eine Weissagung fasste und auf den Tag Jahwes gedeutet wissen wollte; von ihm rührt auch v. 15[a] her.

7[bβ] gehört zu dem Einschub; eine Verbindung mit v. 7[bα] ist unmöglich, denn man darf nicht übersetzen, indem man in בּוֹ eine Beziehung auf die in מָזוֹר gesuchten „Fallen" annimmt: „die nicht zu merken sind"; eine Versetzung an das Ende von v. 6 unter der Annahme, dass תְּבוּאָה statt תְּבוּנָה und wohl auch בָּם statt בּוֹ zu lesen sei und dass dann eine Beziehung auf das als „Bergwerke" gedeutete מַצְפּוּנָיו darin liege, also übersetzt werden dürfe: „(wie sind durchforscht seine Bergwerke,) dass sie keinen Ertrag bringen" (so Winckler), erscheint wenig befriedigend. Die Übersetzung kann nur lauten: ***Keine Einsicht ist in ihm*** und die Beziehung in בּוֹ nur auf ***Edom*** gehen. Seinem Inhalt nach gehört also v. 7[bβ] zu v. 8f., wie Condamin richtig gesehen hat, der allerdings das Sätzchen an der wenig passenden Stelle hinter נְאֻם־יְהוָה eingereiht hat. Wahrscheinlich ist es nur ein Randzitat zu v. 8f. aus dem Anfang der ausführ-

licheren Prophetie gegen Edom Jer 49 7. 8 Sowenig wie aus Jer 49 7 kann man aus Ob v. 7bβ 8 folgern, dass Edom wegen seiner Weisen berühmt war. Nur soviel wird gesagt, dass man in Edom *an jenem Tage,* da Jahwe das Gericht vollziehen wird, sich nicht zu raten und helfen weiss, vgl. Jes 19 3 11 29 14. 9 Die Anrede an Theman, eine edomitische Landschaft, zwischen v. 8 und 9b ist durchaus unpassend; man lese גִּבּוֹרֵי für גִּבּוֹרֶיךָ, das ein Abschreiber hier, gemäss der Anrede im ursprünglichen Teil des Abschnitts, in Gedanken einsetzte. מִקָּטֶל heisst nicht „im Gemetzel", gehört auch nicht zu v. 9, sondern zu dem Anfang von v. 10, s. dort.

b) Die Schuld Edoms, die ihm den Untergang brachte v. 10–14 15b.

Der Abschnitt setzt v. 1–7bα (excl. v. 6) fort, nicht v. 8f.; das zeigt sich formell daran, dass wieder die Anrede an Edom vorliegt, sachlich empfiehlt es sich dadurch, dass die Gedankenverbindung nichts zu wünschen übrig lässt, wenn zur Begründung der soeben über Edom hereingebrochenen Katastrophe an die Schuld, die sie herbeiführte, nachdrücklich erinnert wird. In v. 10–14 15b erhält v. 1–7 die erwartete Ergänzung; so auch Wellh., Nowack, Cheyne.

10 11 Der Frevel an seinem Bruder Israel ist die Schuld Edoms. 10 *Wegen des Frevels an deinem Bruder Jakob Bedeckt dich Schmach und bist du für immer vernichtet.* Das von den alten Versionen zu v. 10 herübergenommene מִקָּטֶל ist mit Nowack als Glosse zu betrachten, die schon am Anfang in aller Schärfe den Frevel kennzeichnen sollte, aber mit dieser Definition und Exposition zu früh kommt, vgl. v. 14; auch nimmt sich מֵחֲמַס nach מִקָּטֶל zu matt aus, endlich sollte, wenn מִקָּטֶל ursprünglich wäre, die Determination אָחִיךָ יַעֲקֹב unmittelbar darauf folgen. Zu dem sog. Genet. objectivus חֲמַס אָחִיךָ vgl. Ges.-Kautzsch27 § 128h. Zu Jakob, dem *Bruder* Edoms vgl. Am 1 11 und bes. auch Mal 1 2; zu der definitiven Vernichtung (וְנִכְרַתָּ לְעוֹלָם) s. die ähnliche Beurteilung Mal 1 4. 11 *Als du zugegen warst, Als Barbaren sein Gut wegschleppten Und Fremde in sein Thor eindrangen Und über Jerusalem das Los warfen, Warst auch du wie einer von ihnen.* Es kann sich nur um die Eroberung Jerusalems durch die Chaldäer handeln, s. die Einl. II S. 229. Zu עֲמֹד מִנֶּגֶד, = *mit dabei sein*, vgl. II Sam 18 13; zu שָׁבָה, hier vom Fortschleppen von Hab und Gut (= חֵילוֹ, vgl. v. 13), sonst gewöhnlich von der Wegführung von Gefangenen, vgl. II Chr 21 17. Der Sing. בְּשַׁעַר v. 13 macht es wahrscheinlich, dass auch hier mit Wellh., Nowack שַׁעֲרוֹ zu lesen ist. Die Fortsetzung eines Infinitivs durch Verba finita (vgl. die Perfecta בָּאוּ und יַדּוּ nach שְׁבוֹת) kommt oft vor, s. Ges.-Kautzsch27 § 114r; für יַדּוּ, Perf. Kal von יָדַד ist vielleicht יִדּוּ, Perf. Pi. von יָדָה, zu lesen, s. ebenda § 69u. Zum *Los werfen* = unserm *Würfeln* vgl. noch Jo 4 3 Na 3 10; die Eroberer würfeln um die Verteilung der in Jerusalem gemachten Beute, die nach Jo 4 3 wohl auch in Gefangenen bestand. גַּם־אַתָּה, *auch du,* der Bruder, machtest gemeinsame Sache mit den Barbaren und Fremden, handeltest wie ein Barbar an deinem Bruder.

12–14 Die Explikation des Frevels Edoms. In lebendiger Vergegenwärtigung der Unthaten Edoms fühlt sich der Autor in die Zeit derselben versetzt und mahnt von der Ausführung derselben ab, obschon sie in Wirklichkeit der Vergangenheit angehören. Seine Warnungen vor dem Frevel haben daher den Sinn: *Du hättest ihn*

nicht begehen sollen. Die Verse 12 und 13 sind einander zum Teil fast gleich; WELLH. bemerkt, dass v. 13 mit אַל־תָּבוֹא בְשַׁעַר־עַמִּי sich als direkte Fortsetzung von v. 11 mit seinem וְנָכְרִים בָּאוּ שְׁעָרוֹ viel besser eignet als v. 12, der mit וְאַל einen andern Imperativ bereits voraussetzt und also erst nach v. 13 stehen sollte, und hält wegen der grossen Ähnlichkeit der beiden Verse v. 12 überhaupt für sekundär. WINCKLER fasst die beiden Verse als Varianten desselben Textes. Auch LXX mit seiner dreifachen Übersetzung des gleichen אֵידוֹ resp. אֵידָם in v. 13 scheint dafür zu sprechen, dass nicht einfach v. 13 als ursprünglicher Text hinzunehmen ist. Man wird die beiden Auffassungen von WELLH. und von WINCKLER so zu kombinieren haben, dass man v. 13 zu Grunde legt und ihn nach v. 12 zu verbessern sucht.

12$^{a\alpha}$ ist Variante zu v. 13$^{a\beta}$ und enthält wahrscheinlich am Schluss die bessere Lesart (s. zu v. 13); dagegen ist offenbar das erste יום unrichtig, wie die Parallele von v. 12$^{a\beta}$ vermuten lässt (so WINCKLER). Dieser Stichos v. 12$^{a\beta}$ ist selber wieder Variante zu v. 13^{b}, vgl. תִּשְׂמַח mit תִּשְׁלַחְנָה und בְּיוֹם אָבְדָם mit בְּיוֹם אֵידוֹ. Dagegen scheint mir v. 12^{b}, wo allein das Objekt des Verbums fehlt, ein freier Zuwachs zu sein, dazu bestimmt, das Verbum רָאָה בְ *seine Lust sehen an ....,* durch einen stärkeren Ausdruck zu erklären und zu vervollständigen. Zu הִגְדִּיל פֶּה, *das Maul aufreissen,* aus Schadenfreude und mit Spott und Hohngelächter, vgl. Hes 35 13 und s. auch Jes 57 4 Ps 35 21, wo הִרְחִיב für הִגְדִּיל steht. Zum ganzen Vers vgl. die Vorbem. zu v. 12–14. **13** ***Dringe nicht ein in das Thor meines Volkes Am Tage seines Unglücks, Weide nicht auch du dich an deinem Bruder Am Tage seines Missgeschicks Und strecke nicht die Hand aus nach seinem Gute Am Tage seines Verderbens.*** Die drei im sog. Ḳinametrum erscheinenden, also nach der Mitte durch eine Cäsur geteilten Langzeilen bilden eine Klimax (: kommen, seine Lust daran sehen, sich selber daran vergreifen), die gut in die Spitze v. 14 ausläuft. In der zweiten Langzeile setze ich aus v. 12$^{a\alpha}$ בְאָחִיךָ statt des mit בְּיוֹם אֵידוֹ gleichbedeutenden בְּרָעָתוֹ ein und lese ebenfalls nach v. 12$^{a\alpha}$ נָכְרוֹ, *Missgeschick, Unglück,* für אֵידוֹ. Mit EWALD, OLSHAUSEN u. a. ist תִּשְׁלַח יָד für das unverständliche תִּשְׁלַחְנָה v. 13^{b} zu lesen, s. GES.-KAUTZSCH[27] § 47k; zu שָׁלַח יָד בְּ, *sich an etwas vergreifen,* vgl. Dan 11 42. Für אֵידוֹ wird nach der Variante v. 12$^{a\beta}$ אָבְדוֹ zu lesen sein, vgl. LXX ἀπωλείας αὐτῶν an beiden Stellen v. 12$^{a\beta}$ und v. 13^{b}. Zu בְּיוֹם אֵידוֹ vgl. בְּעֵת אֵידָם bei Hes 35 5. **14** Zwei weitere Langzeilen (s. v. 13): ***Stelle dich nicht auf am Scheideweg Um seine Flüchtlinge niederzumachen Und liefere seine Entronnenen nicht aus Am Tage der Not!*** Der Gipfel des Frevels Edoms! Die flüchtigen Judäer haben sie niedergemacht und die, die auf edomitisches Gebiet übergetreten sind oder sich den Edomitern ergeben haben, den Feinden ausgeliefert. Die Bedeutung von פֶּרֶק, *Scheideweg,* ist nicht sicher; LXX übersetzt ἐπὶ τὰς διεκβολάς, darnach fasst WINCKLER פֶּרֶק als *Ausschlupf, Fluchtloch,* was sich sachlich sehr wohl empfiehlt und auch sprachlich von פָּרַק, *spalten,* nicht schwer herleiten lässt, man denke an einen Einschnitt in einem Bergzug zwischen den Höhen, an einen sog. Sattel resp. Bergpass. Die Konjektur: פֶּרֶץ, *Bresche,* (GRÄTZ) ist unnötig und nicht besser. הִסְגִּיר bedeutet, auch absolut gebraucht, wie mit folgender Präposition אֶל־ oder בְּיַד nichts anderes als *ausliefern, preisgeben,* vgl. Am 6 8 Dtn 32 30 und zur Sache bes. Hes 35 5, welche Stelle dem Verf. wohl im Sinne lag.

15b Das Urteil über den Frevel Edoms, der wirkungsvolle Abschluss der Darlegung der Schuld Edoms und des ganzen älteren Orakels über Edom: Die Katastrophe ist die gerechte Strafe für den Frevel Edoms. Die gute Verbindung von v. 15b mit v. 14 und die offenbare Zugehörigkeit von v. 15a zu v. 16ff. setzen die Richtigkeit des Vorschlags WELLH.'s ausser Zweifel, dass die beiden Halbverse umzustellen sind. Die alte Prophetie schloss also: *Wie du gethan hast, wird dir gethan; Dein Thun fällt auf dein Haupt zurück.* Die Imperfecta zeigen, dass gerade in der Gegenwart Edom die Vergeltung erfährt, vgl. die Vorbem. zu v. 1–14 15b. Zu גְּמֻלְךָ und dem ganzen v. 15bβ vgl. Jo 4 4 7.

II. Der spätere Anhang: Der Trost, den die Zukunft den Judäern bringen wird v. 15a 16–21.

Dass hier nicht mehr der Autor von v. 1–14 15b das Wort hat, ergiebt sich deutlich aus formellen und sachlichen Unterschieden. In v. 1–14 15b ist Edom in der 2. pers. sing. angeredet und niemals zu den Judäern gesprochen; dagegen sind sofort in v. 16 die Judäer die Angeredeten und zwar in der 2. pers. plur., und von Edom wird nur in der 3. pers. gehandelt. Dieser Wechsel ist mit keinem Worte angedeutet oder eingeführt; ein solch unvermittelter Übergang wäre bei einem und demselben Autor nicht möglich. In v. 1–14 15b vollzieht sich das Gericht an Edom in der Gegenwart des Autors, dagegen in v. 16–21 wird es für die Zukunft geweissagt. Im ersten Teil ist Edom, abgesehen von Juda, allein der leidende Teil und die Völker vollstrecken an ihm die Strafe, im Anhang werden alle Völker gerichtet und in diesem Völkergericht bildet die Exekution an Edom einen Ausschnitt. Man sieht, die ältere Prophetie über Edom, die an schwere Tage Zions erinnert, ist durch einen Anhang erträglich gemacht, der für die Israeliten Trost abzuleiten weiss aus den allgemeinen nachexilischen eschatologischen Erwartungen, insbesondere aus denen von dem vor Jerusalem zerschellenden Völkersturm, den zuerst Hes 38f. geweissagt hat, und von der Wiederherstellung der alten Grenzen Israels. Zu der Vorstellung, dass die Israeliten selber bei dem Gericht über die Völker Hand anlegen und nicht nur ruhig zusehen, wie Gott das Gericht vollzieht, vgl. Jes 11 14 41 11–16 Mch 4 11–13 Sach 12 3–7 bes. v. 6, alles Abschnitte, die einer späten Zeit angehören. Der Abschnitt v. 16–21 ist ein schönes Beispiel dafür, wie man düsteren Prophetieen lichte Heilsverkündigungen beigab, damit ja kein Zweifel über Gottes letzte Absichten in Israel aufkomme, vgl. auch den Anhang Am 9 8–15.

15a *Denn nahe ist der Tag Jahwes über alle Völker* passt nicht vor v. 15b und gehört inhaltlich zu v. 16, s. oben hinter v. 14. Aber seine unrichtige Stellung zwischen v. 14 und v. 15b und seine Tautologie mit v. 16ff. scheinen anzudeuten, dass er mehr eine Parallele zu v. 16–21 als ein ursprünglich integrierender Bestandteil dieses Anhangs ist. Vgl. auch das parallele כִּי zu Anfang von v. 15a und v. 16 und beachte, dass der Übergang von v. 15b zu v. 16 sich leichter ohne Dazwischentreten von v. 15a ergiebt, s. zu v. 16. Ferner s. Einl. S. 228.

16f. Kurze Charakterisierung der neuen Situation, die die Zukunft herbeiführt: die Völker gehen unter, aber Zion ist gerettet. **16** *Denn wie ihr getrunken habt auf meinem heiligen Berge, So werden alle Heiden Wein trinken, Sie werden trinken und taumeln und sein, als ob sie nie gewesen.* Die Angeredeten sind nicht die Edomiter (s. auch Vorbem.), denn nicht von einem Gelage der Sieger auf dem heiligen Berge ist die Rede; die *ihr* im Gegensatz zu dem *du* von v. 1–14 15b sind die Judäer resp. die Juden, denen man die ältere Prophetie vorgelesen hat und die nun direkt apostrophiert

werden. Der verbindende Gedanke ist nicht: denn der Tag Jahwes ist nahe, sondern: ja, das Thun fällt auf das Haupt des Thäters zurück; es existiert eine gerechte Vergeltung. Das *Trinken des Taumelweines* ist das Bild für das Gericht, für das Erfahren des göttlichen Zornes, vgl. bes. Jer 25 15–29 49 12 Thr 4 21 f. Juda hat den Becher des Zornes getrunken, die Reihe kommt jetzt an alle Völker. תָּמִיד, = *in einem fort,* passt nicht in den Zusammenhang, man kann doch nicht mehr trinken, wenn man nicht mehr ist. LXX hat dafür οἶνον; fraglich bleibt, ob sie חֶמֶר (Dtn 32 14) gelesen oder das im späteren Hebräisch nachweisbare חֲמַר vorgefunden hat, das von Dalman als *Tresterwein,* von anderen als *besonders guter und scharfer Wein* erklärt wird, vgl. Nestle ZATW 1903, 345. Für לָעוּ, das man entweder nach dem Syrischen = *schlürfen* oder nach dem Arabischen vgl. Hi 6 3 Prv 20 25 = *irre reden* fasst, dürfte mit Wellh., Nowack, Condamin dem Kontexte viel entsprechender נָעוּ, = *wanken, taumeln,* zu lesen sein, vgl. Jes 24 20 29 9 Ps 107 27. Zu dem elliptischen Gebrauche von כְּ in כְּלוֹא הָיוּ für כַּאֲשֶׁר vgl. in Jes 65 1 לְ für לַאֲשֶׁר und s. Ges.-Kautzsch^{27} § 155 n; der Sinn dieser Aussage ist: sie werden spurlos verschwinden. Die Eliminierung des „Trinkens" aus v. 16, die Winckler durch den Ersatz des ת in שְׁתִיתֶם etc. durch א vollzieht, führt keinen klaren Gedanken herbei und macht erst die von ihm angenommene Zusammengehörigkeit von v. 16–18 mit v. 1–15 nicht wahrscheinlicher; nach ihm hätte der Text gelautet: „denn so wie ihr (aber vorher sind die Edomiter im Sing. angeredet) zerstört habt (הִשְׁאִיתֶם) meinen heiligen Berg, so sollen zerstört werden (יִשָּׁאוּ) alle Heiden (mit den Edomitern oder ohne sie?) und sollen zerstört dastehen (וְשָׁאוּ) etc." 17 *Aber auf dem Berge Zion wird eine Rettung sein (und er wird heilig sein) Und die vom Hause Jakobs werden ihre Besitztümer wieder einnehmen.* Der erste Teil von v. 17^a ist identisch mit Jo 3 5 (s. dort), der zweite, der sich grammatisch hart anschliesst, scheint aus Jo 4 17 hier nachträglich eingefügt; der Gedanke an die künftige Unverletzlichkeit Zions liegt ja nicht fern, aber v. 17^b zeigt, dass zunächst an anderes gedacht ist, nämlich an die Wiedereinnahme der früheren Besitztümer, oder wenn man mit den alten Versionen מוֹרִשֵׁיהֶם für מורשיהם liest, an die Vertreibung *ihrer Vertreiber,* unter denen nach v. 18 in erster Linie die Edomiter gemeint sind. בֵּית־יַעֲקֹב ist hier Juda, vgl. v. 18 und Na 2 3.

18–21 Die Wiederherstellung Israels in seinem ganzen Umfang. 18 *Und das Haus Jakobs wird Feuer sein Und das Haus Josephs Flamme, Aber das Haus Esaus Stroh, Und sie werden es entzünden und verzehren Und vom Hause Esaus wird keiner entrinnen, denn Jahwe hat es gesprochen.* *Das Haus Josephs* bezeichnet die Angehörigen des ehemaligen Nordreichs; die Rückkehr derselben erwartet die nachexilische Gemeinde auf Grund von Jer 31 18 Hes 37 15–22, wie sie auch die Wiedervereinigung Judas und Israels erhoffte vgl. Hos 2 2 Jes 11 13–16 Sach 10 6. Die Bilder von Feuer und Flamme für den Krieg sind beliebt, vgl. Jes 10 17 42 25 47 14, und dass man dann die Feinde, die ausgerottet wurden, mit Stoppeln und Stroh verglich, ist verständlich, vgl. Jes 5 24 Sach 12 6. Dass es Gottes Ratschluss ist, Edom müsse vertilgt werden, ist den Spätern keine Frage; als ein

Wort Jahwes, das diese Überzeugung bestätigte, konnte auch v. 1–14 15b gelten, übrigens s. Hes 35. 19 *Und sie* (natürlich sind nach v. 18 Subj. die Israeliten, die vereinigten Jakob und Joseph) ***werden den Negeb und die Schephela einnehmen Und werden das Gefilde Ephraims und Gilead in Besitz nehmen.*** Alles Übrige scheint sekundäre Vermehrung des Textes zu sein. Negeb und Schephela können nicht Subjekt sein, sie sind das Gebiet, das erst wieder von Israel besetzt werden soll. Sind sie also Objekt, so kennzeichnet die Einführung durch אֶת־ die unmittelbar folgenden Wörter als erklärende Glossen: Der Negeb ist von den Edomitern besetzt und gehört zum הַר עֵשָׂו, vgl. Hebron als Mittelpunkt der Idumäer im 2. Jahrh. I Mak 4 29 61 5 65, s. schon Hes 35 10–15 36 5; die Schephela war im Besitz der Philister, vgl. Sach 9 6 und die Kämpfe der Makkabäer mit den Philistern, die sich in die Schephela, den Westabhang des judäischen Gebirges, vorgedrängt hatten. Da שֹׁמְרוֹן in Ephraim bereits inbegriffen ist und ebenso בִּנְיָמִן neben בֵּית יַעֲקֹב und בֵּית יוֹסֵף keine Sonderexistenz hat, werden die Worte וְאֵת שְׂדֵה שֹׁמְרוֹן וּבִנְיָמִן mit Nowack zu entfernen sein. Wie zu dem ersten וְיָרְשׁוּ der Süden und Westen, so sind zum zweiten Ephraim und Gilead, der Norden und Osten, Objekt. 20 ist noch unsicherer als v. 19. Soviel scheint klar, dass „die nordisraelitischen und die jerusalemischen Exulanten unterschieden werden und je ihr besonderes Teil an den neuen Provinzen des messianischen Reiches zugewiesen erhalten“ (Wellh.). Was הַחֵל־הַזֶּה meint, weiss man nicht: *dieses Heer* und *diese Festung* (vgl. hiezu Einl. III) sind gleich unverständlich; vielleicht steckt darin eine verdorbene Angabe über den Ort, wo sich der Verf. die nordisraelitischen Exulanten denkt, vgl. das entsprechende אֲשֶׁר בִּסְפָרַד. Für אֲשֶׁר¹⁰ wird man יָרְשׁוּ, ev. wenn γῆ der LXX als alter Text gilt, יָרְשׁוּ אֶרֶץ (so auch Oort) setzen dürfen, sodass der Sinn ist: die nordisraelitischen Exulanten werden die Kanaaniter bis *Ṣarᵉphat* (keilinschriftlich *Ṣariptu,* griech. Σάρεπτα Lk 4 26, heute *ṣarafand* Bädeker Pal.⁵ 303, 25 km nördlich von Tyrus an der Strasse nach Sidon gelegen) vertreiben, also bis weit in den Norden die Gebiete der Phönizier einnehmen. Dem entspricht, dass die jerusalemischen Exulanten im Süden die Städte des Negeb besetzen. In סְפָרַד, der Bezeichnung der Gegend, wo die jerusalemischen Exulanten sind, wird man jetzt nach den Angaben der Assyriologen (s. Winckler Altoriental. Forschungen II, 430 und KAT³ 301) den seit der persischen Zeit belegbaren Namen für Kleinasien sehen dürfen; an eine zwangsweise ausgeführte Exilierung von Jerusalemern nach Kleinasien ist deshalb nicht zu denken, die zahlreiche jüdische Diaspora daselbst kann die Folge freiwilliger Auswanderung sein. 21 kann nicht unversehrter Text sein: man steigt nicht auf den Berg Zion, wenn man Esau richten will; liest man aber mit LXX, Hitzig, Grätz מֵהַר, so stimmt das wieder nicht, da man vom Berg Zion nur hinab, nicht hinauf geht. Man wird kaum anders auskommen, als dass man entweder בְּהַר צִיּוֹן oder לִשְׁפֹּט אֶת־הַר עֵשָׂו als Glosse betrachtet. Das erste könnte beigefügt sein, um den Ort zu bestimmen, wo die Geretteten sein sollen; dabei müsste man voraussetzen, dass mit den alten Versionen מוּשָׁעִים oder נוֹשָׁעִים für מוֹשִׁיעִים zu lesen sei. Immerhin passte auch dann die Aussage nicht gut; denn man müsste doch erwarten, dass gesagt

werde: Die auf Zion Geretteten werden hinab (nicht: hinauf) steigen, um das Gebirge Esaus zu richten. Darum ist es vorzuziehen, die Bemerkung: „um Esau zu richten“ zu beanstanden; man sieht ja doch nicht ein, wie Esau noch gerichtet werden soll, wenn es spurlos verschwunden v. 16 und wie Stroh verbrannt ist v. 18, und der Ausdruck הַר עֵשָׂו ist auch v. 19 Glosse und findet sich nur noch in den ebenfalls sekundären Versen 8 f. Also lautete wohl ursprünglich der Text: *Und es ziehen Helfer hinauf auf den Berg Zion Und Jahwe gehört die Herrschaft.* Bei den מוֹשִׁעִים ist an die Bezeichnung מוֹשִׁעַ Jdc 3 9 für die Retter der Richterzeit zu erinnern und bei עָלָה wird man daran denken dürfen, dass die Retter aus der Landschaft nach Zion hinaufziehen (etwa wie die Makkabäer aus Modein) oder dass sie aus der Diaspora heimkehren, vgl. für diesen Gebrauch von עָלָה Hos 2 2. Zu Jahwes Herrschaft auf Zion vgl. Jes 24 23 Jo 4 21.

JONA.

Einleitung.

I. Inhalt und Zusammensetzung des Buches.

Das Buch Jona, das fünfte unter den Büchern der Zwölf Propheten des hebräischen AT's, das sechste in ihrer Reihe bei LXX, enthält nicht Weissagung, sondern Erzählung. Es trägt den Namen Jona nicht nach seinem Autor, sondern nach seinem Helden. Dieser ist *Jona ben Amittaj*, der uns als Prophet aus dem Königsbuche II 14 25 bekannt ist; an der Identität der beiden Jona ist nicht zu zweifeln, da die Bedenken gegen die Integrität von Jon 1 1 und II Reg 14 25 unbegründet sind, s. Erklärung zu Jon 1 1. Nach den Angaben des Königsbuches stammte Jona ben Amittaj aus Gath ha-Chepher und weissagte Jerobeam II. die Wiederherstellung der alten Grenzen Israels von der Strasse nach Hamat bis an das Meer der Araba. Aus dem Buche Jona vernehmen wir, dass derselbe von Jahwe den Auftrag erhielt, nach Ninive zu gehen und ihr den Untergang zu verkünden, dass er aber zuerst sich der Mission durch die Flucht entzog und erst, nachdem er von Jahwe zurückgebracht war, den Befehl ausführte, endlich dass er von dem Unmute, der ihn über das Nichteintreffen seiner Weissagung erfüllte, von Jahwe geheilt wurde. Dies ist kurz der Inhalt des Buches; wie derselbe zu beurteilen ist, darüber s. unten Einleit. II. Im AT hören wir sonst nichts von Jona; die nachbiblischen Legenden (vgl. Vitae Prophetarum bei NESTLE Materialien 24f. 55f.) haben selbstverständlich keinen historischen Wert für Jona ben Amittaj. Unter den Stätten, die nach Jona genannt sind, wie *sepulcrum Jone prophete in tribu Çabulon* (s. die erste der von RÖHRICHT veröffentlichten Karten und Pläne ZDPV 1891), *makām en-nebi jūnis* und *zijārit esch-schĕch jūnis* im Regierungsbezirk von *el-Lādkīje* (ZDPV 1891, 175 179), *nebi Jūnus* bei *Ḥalḥūl* nördlich von Hebron (BÄDEKER Pal.[5] 133), hat wenigstens der *nebi Jūnus* genannte Hügel auf dem Ruinenfelde von Ninive den Vorzug, dass er an einem Orte liegt, zu dem nach der biblischen Erzählung Jona Beziehungen hatte.

Das Buch ist nicht ganz einheitlich und auch nicht in vollständig guter Ordnung auf uns gekommen. Einen grösseren fremden Bestandteil bildet das Gebet Jonas im Bauche des Fisches 2 2–10, ein Dankpsalm für wunderbare Rettung aus

grosser Gefahr, der in die Situation nicht passt, aber ähnlichen Einfügungen, z. B. dem Hannaliede I Sam 2 1–10, vergleichbar ist. Da die Gefahr, welche der Dichter dieses Dankpsalms durchgemacht hat, eine ganz andere ist, als die, in welcher Jona schwebte, so ist auch nicht daran zu denken, dass in ihm der Kern der Jonaerzählung zu sehen sei, um den sich später die übrigen Teile als Rahmen gelegt haben. Der Psalm ist vielmehr die Einfügung eines Späteren, der mit ungenauer Deutung desselben eine Beziehung auf Jona herausbringen und es für angemessen erachten mochte, dass Jona den Dank für seine Rettung auszusprechen nicht unterlasse. Der Interpolator hat den Psalm nicht etwa selber gedichtet — die Harmonie mit der Erzählung würde dann grösser sein —, sondern ihn vorgefunden. Trotz den vielen Anklängen an Lieder des Psalters und Reminiscenzen aus andern biblischen Büchern und trotz dem oft lockeren Zusammenhang (s. Exegese) ist der Psalm doch nicht einfach eine Kompilation, er kann sehr gut als „Psalm unter den Psalmen“ gelten. Vgl. ferner Vorbem. zu 2 2–10 und über die Entstehungszeit s. unten Einl. III.

Kleine fremde Elemente sind: 1) 1 $8^{a\beta}$: בַּאֲשֶׁר לְמִי־הָרָעָה הַזֹּאת לָנוּ, Glosse zu 1 $7^{a\beta}$; 2) 1 $10^{b\gamma}$: כִּי הִגִּיד לָהֶם; 3) 4 4, Variante zu 4 9^{a}, entstanden durch Versehen eines Abschreibers; und 4) 4 6^{a} die vorlauten Worte: לְהַצִּיל לוֹ מֵרָעָתוֹ; s. die Erklärung zu allen diesen Stellen.

Die *Ordnung* des Buches hat insofern gelitten, als 4 5 sich an unrichtiger Stelle befindet; denn Jona konnte den Ausgang der Dinge nicht in Ninive selber abwarten, das ja zerstört werden sollte, sondern er musste sich vor Ablauf der Frist von vierzig Tagen, nachdem er seinen Auftrag vollendet hatte, wegbegeben, somit gehört 4 5 hinter 3 4. Ob etwa zwischen 3 4 und 4 5 ein Vers verloren gegangen ist, der gelautet hat: וַיֹּסֶף יוֹנָה לָבוֹא בָעִיר מַהֲלַךְ יוֹם אֶחָד וַיִּקְרָא עוֹד וַיֹּאמַר עוֹד אַרְבָּעִים יוֹם וְנִינְוֵה נֶהְפָּכֶת, muss fraglich bleiben. Dagegen sind die anderen von Winckler vorgeschlagenen Umstellungen nicht zu empfehlen: 1 10 hat an seinem Platze eine viel bessere Stelle, als wenn er hinter 1 7 verpflanzt wird, und ebenso ist 1 13 da, wo er steht, am rechten Orte, nicht zwischen v. 4 und v. 5; vgl. die Exegese. Auch im Kleinen ist nicht überall strikte Ordnung zu bemerken. Der Wechsel von יְהוָה und אֱלֹהִים und daneben sogar einmal der Gebrauch beider Namen nebeneinander (4 6) kann nicht unbeachtet bleiben. Man kommt zur Erklärung dieser auffallenden Thatsache nicht aus mit der Annahme, dass überall, wo es sich um Heiden handle, אֱלֹהִים verwendet sei; denn das ist gerade nicht der Fall: 3 5 steht allerdings אֱלֹהִים, aber in der analogen Stelle 1 16 findet sich יְהוָה, und ebenso sieht man den Grund nicht ein, warum in fast gleichlautenden Versen יְהוָה und אֱלֹהִים wechseln, vgl. 2 1 (4 6) mit 4 7 8 und 4 4 mit 4 9. Mit Böhme in dem Wechsel der Namen eine Bestätigung der Hypothese von der Zusammensetzung des Buches aus verschiedenen Quellen zu sehen, geht nicht an, wenn die Gründe, auf welche die Annahme der Zusammensetzung fusst, dahinfallen (s. sofort weiter unten). Am einfachsten wird man sich den eigentümlichen Befund so erklären, dass ein Späterer an dem Gebrauche von יְהוָה im Buche Jona Anstoss nahm und wenigstens an den für sein Gefühl verfänglichsten Stellen den Namen יְהוָה durch אֱלֹהִים ersetzte, wobei er in 4 6 vergass, daneben יְהוָה zu entfernen.

Zusammensetzung des Buches aus verschiedenen Quellen hat neuerdings Böhme zu erweisen gesucht. Schon vor ihm hatte J. C. C. Nachtigal das Buch in

drei Quellen zerlegt: 1) das Gebet Jonas ben Amittajs, „nachdem ihn Gott aus der Hand des Königs von Assyrien befreit hatte" 2 3-10; 2) der Apolog Cap. 3 f., der als historische Poesie zu charakterisieren sei und von einem in den babylonischen Ländern lebenden israelitischen Exulanten herstammen soll; und 3) die poetisch-prosaische Einleitung 1 1-16 2 1 2 11 3 1 von einem Zeitgenossen Esras und Nehemias. Dieser mehr auf spekulativen Gründen ruhenden Zurechtlegung, die von der Authenticität des Dankpsalms 2 3-10 ausgeht, gegenüber ist BÖHME auf induktivem Wege vom Befunde des Textes aus zu seiner Ansicht gelangt. Neben kleineren Unebenheiten, die er zu entdecken weiss, oder unbedeutenden Unterschieden, denen er grosses Gewicht beilegt (z. B. dass 1 6 der רַב הַחֹבֵל genannt ist, nachher aber nur הָאֲנָשִׁים erscheinen, dass neben אֳנִיָּה einmal auch סְפִינָה gebraucht wird 1 5), sind es hauptsächlich die beiden sachlichen Widersprüche zwischen 4 5 und 4 1 einerseits und zwischen 4 5 und 4 6 andererseits, die ihn zu der Annahme verschiedener Quellen bewegen, eine Annahme, die er, wie bereits gesagt, im Wechsel der Gottesnamen bestätigt findet. So gelangt er zu folgender Vorstellung von der Zusammensetzung des Buches:

1) Den Kern des Buches bildet die (jahwistische) Quelle A: 1 1 2 3^* 4^{a*} 4^b 5^a 7 8^* 9 $10^{a\alpha}$ 11–13 15 2 1 11 3 1–3^a 4^b 5 4 1 5^a (inhaltlich) 6 (excl. $6^{a\gamma}$) 7 8^b 9 10^a (grösstenteils) 11^a.

2) Stücke einer mit dem zweiten Teil von A parallelen, mehrfach differierenden Erzählung B (elohistisch) sind: 3 6–10 (excl. einige Zusätze) 4 5^b 11^b, vielleicht noch einige andere Bestandteile aus Cap. 4.

Diese beiden Quellen hat ein (vermutlich elohistischer) Redaktor R zu einem Ganzen verbunden, in dasselbe sind von einem (jahwistischen) Ergänzer C eingefügt 1 5^b 6 10^b 14 16 4 2 f. und das nicht von ihm herrührende Lied 2 2–10. Endlich sind noch kleinere Einsätze von verschiedenen Glossatoren hinzugekommen, am spätesten erst nach der LXX die Glosse in 1 8^a.

Gegen diese Vorstellung von einer so komplizierten Zusammensetzung des Buches ist geltend zu machen, dass sich die wirklichen Anstösse, die das Buch bietet, viel einfacher lösen lassen, und dass den übrigen Erscheinungen, die BÖHME hervorhebt, nicht die grosse Bedeutung zukommt, die er ihnen beimisst. Die sachlichen Widersprüche fallen dahin, wenn 4 5 hinter 3 4 gesetzt und das auch von LXX nicht durchaus bezeugte בַּצֵּל in 4 5^b als Zusatz ausser Spiel gelassen wird; denn dann war Jona nicht bis nach Ablauf der Frist in Ninive geblieben und spendet der göttliche Wunderbaum und nicht die menschliche Nothütte Jona den kühlenden Schatten, s. zu 4 5 f. Was den Gebrauch der verschiedenen Gottesnamen betrifft, so ist oben schon davon gesprochen; beigefügt sei hier noch, dass sie in so später Zeit kaum zum Kriterium für die Unterscheidung verschiedener Quellen geeignet sind, übrigens gelten sie auch BÖHME nicht überall für entscheidend, denn er rechnet zu seinem jahwistischen Kerne Stücke, die jetzt im Texte אֱלֹהִים aufweisen, z. B. 4 7 9. Die kleinen sprachlichen Unterschiede endlich, die sich leicht aus der Freiheit des Autors erklären, genügen aber schwerlich, um eine so komplizierte Zusammensetzung wahrscheinlich zu machen, bes. bei einem Buche, dessen eigenartige Anschauung eher auf eine bestimmt ausgeprägte, originale einzelne Persönlichkeit, als auf eine Reihe von Gesinnungsgenossen schliessen lässt. Es wird darum dabei bleiben, dass das Buch

Jona abgesehen von 2 2–10 und den oben aufgeführten Glossen als eine einheitliche Schrift anzusehen ist.

II. Charakter und Materie der Erzählung.

Dass das Buch Jona nicht reine Geschichte bietet, ist heute ziemlich allgemein anerkannt. Und wirklich, wollte der Verf. der geschichtlichen Kenntnis der Vergangenheit dienen, so müsste er doch einerseits mehr erzählen, als er erzählte, und über manche Dinge genauere Nachricht erteilen: er dürfte uns nicht so im Ungewissen lassen über die Herkunft und Zeit des Helden und seine weiteren Schicksale nach der Vollendung seiner Mission in Ninive, er müsste uns doch auch wissen lassen, wer der König von Ninive war, der eine so folgenreiche Bekehrung seiner Unterthanen befahl, und uns sagen, was nachher mit diesen bekehrten Niniviten geschah. Andererseits trägt das, was er erzählt, unverkennbar einen ungeschichtlichen, märchenhaften Charakter. „Alles ist hier wunderbar. Den ungehorsamen Propheten verfolgt ein Sturm; das Los trifft sogleich den Richtigen und der Sturm verstummt. Den Propheten zu erhalten, ist sofort ein grosser Fisch zugegen; Jona bleibt in seinem Bauche lebendig, und der Fisch speit ihn wieder aus. Ein Wunderbaum ersprosst an einem Tage; ein Wurm und ein Wind sind wieder unmittelbar zur Stelle, um durch ihre Verrichtungen eine Belehrung für Jona zu demonstrieren" (BAUDISSIN Einleitung 594).

Der Verf. des Jonabuches hatte vielmehr einen didaktischen Zweck; seine Erzählung ist „eine märchenhaft gehaltene Novelle mit lehrhafter Tendenz" (BAUDISSIN a. a. O. 593). Welches die Lehre ist, die der Verf. mit seiner Erzählung recht eindringlich machen will, kann nicht zweifelhaft sein. Er hat sie selber an hervorragender Stelle am Ende seiner Schrift 4 10 11 hervorgehoben und auch schon vorher 4 2 deutlich ausgesprochen. Sie lautet: Die Barmherzigkeit Gottes erstreckt sich auch auf die Heiden; dass Gott gnädig und barmherzig ist, langsam zum Zorn und reich an Huld, und sich das Unheil gereuen lässt, gilt für alle Menschen, auch für die Heiden, die dem allmächtigen und universalen Gott nicht gleichgiltig sind. Dem Hochmut der Juden, das einzig auserwählte Volk zu sein, und ihrer kalten und engherzigen Überhebung über die anderen Völker tritt somit das Buch entgegen. Diesem einen Zwecke ist alles untergeordnet. Der erste Teil, Cap. 1 2, zeigt zur Vorbereitung des Hauptgedankens dem vor Jahwe fliehenden Propheten gegenüber, dem es widersteht, sich um die fernen Heiden in Ninive zu bemühen, neben der über Palästina hinausreichenden Macht Gottes die Religiosität der Heiden (vgl. die Erzählung vom barmherzigen Samariter Lk 10 25–37), die dann vollends durch die Rettung zur Anerkennung Jahwes gelangen. Im zweiten Teil, Cap. 3 4, kommt der eigentliche Hauptgedanke aufs deutlichste zum Ausdruck, dass die Heiden Gott nicht gleichgiltig sind und dass sie ihm auch nicht gleichgiltig sein können. In feiner Weise wird Jona von dem Unrecht seiner gegenteiligen Meinung überzeugt. Die Sendung Jonas nach Ninive ist völlig gerechtfertigt: die Niniviten sind für Gott weit mehr als der Wunderbaum für den Propheten, die Barmherzigkeit gegen sie ist darum auch unendlich vielmal berechtigter als der Schmerz Jonas über das Verdorren des Ricinus. Dass mit diesem Hauptgedanken manche andere wichtige Gedanken zusammenhangen, die bloss zum Teil angedeutet sind, versteht sich von selbst. Interessant ist in dieser

Hinsicht jedenfalls das, dass der Verf. an der göttlichen Herkunft der Prophetenworte nicht zweifelt, auch wenn sie sich nicht erfüllt haben. Dann aber kann man sagen, dass die Schrift eine energische Bekämpfung des jüdischen Partikularismus und ein schönes Zeugnis des konsequenten Universalismus ist. Man darf sogar das Buch „eine Tendenzschrift für das Recht der Heidenmission“ nennen (BOUSSET Relig. des Judentums 83), auch wenn es dem Verf. weniger auf praktische Ausübung einer eigentlichen Missionsthätigkeit unter den Heiden, als auf die Beurteilung des Heidentums in den jüdischen Kreisen ankam.

Gegen diese Auffassung, die in dem Buche eine wichtige didaktische Tendenz findet und die ganze Erzählung als eine geschlossene, von dem am Ende nachdrücklich betonten Gedanken beherrschte Einheit zu erklären vermag, können die allegorischen Deutungen nicht aufkommen, die gezwungen sind, den Schwerpunkt auf untergeordnete Teile zu verlegen. So wird die Deutung, welche nach Mt 12 40 in Jona einen Typus Christi sehen will, doch keineswegs dem ganzen Buche gerecht, und die spätere Anwendung eines einzelnen Teiles des Jonabuches im NT giebt noch kein Recht, dem Verf. des Buches die gleiche Fassung zuzuschreiben. Aber ebenso ist die von KLEINERT und besonders von CHEYNE verteidigte allegorische Deutung zu verwerfen. Auch sie löst die geschlossene Einheit auf und verleiht obendrein dem Fisch eine übergrosse Bedeutung. Jona soll nämlich der Typus für Israel sein, der grosse Fisch das babylonische Reich, das Israel verschlang, um es zu erhalten und ihm Zeit zur Reue zu geben; Ninive ist dann der Repräsentant der Heidenwelt, für die Israel zum Propheten berufen ist. CHEYNE hat sich besondere Mühe gegeben, diese Auffassung zu begründen. Er sieht in dem Fisch den Meerdrachen, der das Symbol des babylonischen Reiches sei, und findet eine wichtige Stelle für die Symbolik, dass der Drache Babel Israel verschlungen und wieder herausgegeben hat, in Jer 51 34 44 (s. dort). Ferner erblickt er in dem Namen des Helden eine Bezeichnung Israels, das symbolisch eine *Taube*, יוֹנָה, genannt worden sei, unter Berufung auf Ps 68 14 (doch s. zu der Stelle) 55 7–9 56 1 (wo LXX für יוֹנַת λαός bietet), den Midrasch zu Cnt 2 14 4 1 etc. Jona aber sei ein Prophet geheissen, weil nach Dtjes Israel einen prophetischen Beruf an den Völkern habe, und verschlungen werde Israel vom Meer nach einem gewöhnlichen poetischen Ausdruck für die Gefahr der Zerstörung (vgl. Jes 43 2 Ps 18 16 u. o.). Bei dieser Deutung des Buches kommt der Schluss 4 10 11, sowie auch 4 2 nicht zu seinem Recht, die beiden Teile sind nur durch die Supposition verbunden, dass der Verf. schon dem vorexilischen Israel die Aufgabe einer Mission an den Völkern zuschreibe, weiter ist von einer Bekehrung Israels im ursprünglichen Texte keine Rede und das Ganze sinkt zu einer Geschichtsallegorie ohne deutliche oder doch nur notdürftig angehängte praktische Spitze zusammen. Überhaupt wird man auch die eigentliche Fassung einer gekünstelten allegorischen Deutung vorziehen, besonders hier, wo jene eine in allen Teilen ansprechende und einheitliche Erklärung bietet.

Der Charakter des Buches Jona ist also der eines historischen Midraschs, einer erbaulichen didaktisch-religiösen Erzählung, wie Ruth, Tobit und ähnliche Schriften. BUDDE hat die Vermutung ausgesprochen, dass das Buch Jona ein Stück aus dem in der Chronik II 24 27 zitierten Midrasch des Buches der Könige sei, das allerdings, um selbständig auftreten zu können, einige Zubereitung erfahren habe, und zwar habe

dasselbe ursprünglich seinen Platz hinter II Reg 14 27 gehabt, wo von dem Propheten Jona ben Amittaj die Rede sei. Die Berufung auf den Anfang des Buches mit וַיְהִי wiegt aber nicht schwer (s. zu 1 1) und direkt gegen die Vermutung spricht doch die eigenartige Tendenz des Buches, die wenig mit dem Charakter gemein hat, welchen die den Midrasch benützende Chronik an sich trägt.

Ist das Buch Jona keine Geschichte, sondern Dichtung, so ist es doch nicht reine Dichtung. Historischer Stoff liegt ihr zwar kaum zu Grunde, denn als solchen kann man den der Tradition entnommenen Namen Jona ben Amittaj nicht taxieren, sowenig wie den Umstand, dass der Zeit Jonas gemäss die Grossstadt Ninive heisst. Aber allerdings hat der Verf. viele Elemente der Tradition in seiner didaktischen Dichtung verwendet, Elemente, die für ihn der Hauptsache nach oder wohl vollständig nur der mündlichen Tradition angehörten. Er hat sie frei gestaltet und seinem Zwecke untergeordnet, sodass sie die Einheit des ganzen Buches nicht beeinträchtigen. Wir können diese Elemente nur in allerlei Parallelen bei den verschiedensten Völkern nachweisen; aber gerade die weite Verbreitung derselben beweist, dass ähnliche Erzählungen auch dem Verf. des Jonabuches bekannt waren. Früher hat man auf Parallelen aus der griechischen Mythologie hingewiesen, so einmal auf die Erzählung von der Rettung der trojanischen Königstochter Hesione durch Herakles, der dem Meerungeheuer in den Rachen gesprungen sei, in dem Bauche desselben *drei Tage* herumgekämpft habe und am *dritten* Tage wieder hervorgekommen sei, nur mit Verlust seines Haares, dann auf die andere Erzählung von der Befreiung der an die Felsen bei *Joppe* angeschmiedeten Andromeda durch Perseus, der das aufsteigende Seeungeheuer getötet haben soll. Es sind das offenbar zwei verschiedene Formen, die eine alte Volkserzählung in verschiedenen Gegenden angenommen hat. Nachdem man später erkannt hat, wieviel Israel dem babylonischen Orient verdankt, hat man auch an babylonische Parallelen erinnert, vor allem den Fisch, wie Cheyne (s. oben), mit dem Drachen in Parallele gesetzt (vgl. Gunkel Schöpf. und Chaos 322) und in den drei Tagen und drei Nächten einen Zusammenhang mit einem Mythus gesehen, der an das dreitägige Verschwinden des Frühjahrsmondes anknüpft, KAT[3] 366 388f. 508. Sind diese babylonischen Notizen nur für einzelne Punkte belangreich, so bringt uns eine noch östlichere (buddhistische) Erzählung eine auffallende Parallele zu Jon 1: Mittavindaka, ein Kaufmannssohn aus Benares, hatte sich dem Verbote seiner Mutter zum Trotz auf das gefahrvolle Meer begeben; mitten auf hoher See wurde nun das Schiff durch eine unbekannte Gewalt am Weiterfahren gehindert. Um den Urheber des Unglückes zu entdecken, werden von den Seefahrern Lose in Gestalt von Brettchen oder Blättchen geworfen. Dreimal kommt das Unglückslos in die Hand Mittavindakas. Darauf setzen die Schiffer ihn aus, aber auf einem Flosse, indes das Schiff unbehindert seine Fahrt fortsetzt, vgl. E. Hardy in ZDMG 1896, 153. Auch ein altes ägyptisches Märchen, das nach Wiedemann (Die Unterhaltungslitteratur der alten Ägypter 18) aus der Mitte des dritten Jahrtausends v. Chr. stammt, kann herbeigezogen werden, bes. wenn Hommel (Die Insel der Seligen 1901, 18f.) genau den Inhalt wiedergiebt. Es wird nämlich darin erzählt, dass ein ägyptischer Beamter, der sich zu Schiff nach den Bergwerken des Pharaos begeben wollte, Schiffbruch erlitt und einzig gerettet wurde, da er ein Stück Holz erfassen konnte und von einer Woge auf eine Insel geworfen wurde,

nachdem er „drei Tage (im Meere) allein verbracht hatte“. Dort kam dann nach einiger Zeit eine grosse Schlange, die ihn „ins Maul nahm“ und auf ihr Lager schleppte, ohne ihm etwas zu leide zu thun, und die ihm ankündigte, dass er nach vier Monaten durch ein Schiff in die Heimat gebracht werde. Endlich sei noch erwähnt, dass auch L. FROBENIUS (Die Weltanschauung der Naturvölker S. 187 193f.) verschiedene „Jonasmythen“ verzeichnet (nach Archiv für Religionswissenschaft 1900, 378).

Diese Parallelen, namentlich die indische und die altägyptische, zeigen doch deutlich, dass der Verf. seine Geschichte nicht ganz erdichtet hat, aber auf der anderen Seite tritt auch das Geschick in helles Licht, mit dem er den alten Erzählungsstoff seiner Tendenz dienstbar zu machen verstanden hat.

III. Entstehungszeit und Bedeutung des Buches.

Das älteste Zeugnis einer Bekanntschaft mit der Erzählung von Jona ist Tob 14 4 8, wenn der gewöhnliche Text richtig und nicht Ναούμ für Ἰωνᾶς zu lesen ist. Doch führt uns JSir 49 10 mit seiner Erwähnung der „zwölf Propheten“ noch in frühere Zeit, sodass wir sagen können, dass um 200 v. Chr. das Jonabuch vorhanden war. Wie weit wir über dieses Datum zurückgehen dürfen, ist schwerer zu bestimmen. Sicher ist die Grossstadt Ninive für den Verf. eine gewesene Grösse (3 3), sodass an die Zeit vor 606 resp. vor dem Exil nicht zu denken ist. Dann scheint der Verf. Joel gekannt zu haben, vgl. 3 9 = Jo 2 14, 4 2 = Jo 2 13, wie er denn auch sonst an andere Litteratur erinnert, so 4 3 und 4 6 (mit der Ricinusstaude) an I Reg 19 4 und 19 5 (Elia unter dem Rotemstrauche), 4 2 an Ex 34 6, ja selbst an die Genesis, wenn die Verbindung יַהְוֶה אֱלֹהִים 4 6 aus Gen 2 4ff. stammt. Schon durch die Bekanntschaft mit Joel werden wir für Jona ins vierte Jahrh. gewiesen, und es bleibt uns somit ein Spielraum von ca. 350—200 für die Entstehungszeit des Jonabuches. Wir dürfen dabei sehr wohl ca. 300 oder geradezu das 3. Jahrh. ansetzen, da für eine späte Zeit auch die Sprache spricht, die an Kohelet und manchmal an das Aramäische erinnert, vgl. בְּשֶׁלְּמִי 1 7, בְּשֶׁלִּי 1 12, שֶׁבִּן־ 4 10, חִשֵּׁב לְ 1 4, טַעַם 3 7, מִנָּה 2 1 4 6 8, סְפִינָה 1 5, הִתְעַשֵּׁת 1 6.

Der in den Text eingefügte Psalm 2 2–10 ist noch jüngeren Datums; er kann sehr wohl auch erst dem Buche Jona einverleibt sein, als die Zwölf Propheten schon zusammengestellt waren, also erst im 2. Jahrh. (s. auch Vorbem. zu 2 2–10).

Die richtige Beurteilung des Jonabuches als didaktische Dichtung macht den Spott über seine Wunder verstummen, mit dem seit alter Zeit nicht gekargt wurde, hat doch der alte Spötter LUCIAN VON SAMOSATA schon im zweiten christlichen Jahrhundert erzählt, dass er selbst samt einem ganzen bemannten Schiffe von einem grossen Fische verschluckt worden und wieder herausgekommen sei (s. BAUDISSIN). Die richtige Ansetzung der Entstehungszeit hebt die Bedeutung des Buches. Es ist entstanden zu einer Zeit, da das Gesetz in der jüdischen Gemeinde herrschte und diese sich ausschied von den Heiden. Mitten in dieser engherzigen Zeit erhebt es laut die Stimme für die Allmacht der Barmherzigkeit und für die Gleichberechtigung der Heiden. Es hat also doch das Gesetz das Herz nicht in jeder Brust erkalten lassen und der stolze Partikularismus nicht im ganzen jüdischen Geschlecht die prophetischen Gedanken und die humanen Gefühle erstickt. Der Verf. von Jona muss neben

den Verfassern von Hiob und Ruth als selbständige Persönlichkeit gerühmt und anerkannt werden. Sein Buch ist ein wertvolles Denkmal für die Geschichte der Zeit seiner Entstehung und es hat es verdient durch seine ganze Haltung, insbesondere durch seine zwei letzten Verse, dass es unter die Propheten aufgenommen ist, mit denen in der That sein Verf. geistesverwandt ist (s. ferner Einl. II S. 244—245). Es wird auch nicht Zufall sein, dass Jesus Lk 11 29-32 (Mt 12 40 ist spätere Eintragung) an das Buch Jona erinnert.

IV. Litteratur.

J. C. C. Nachtigal Über das Buch des AT mit der Aufschrift: Jonas in Eichhorn's Allg. Bibl. der bibl. Lit. 9, 221 ff.; Paul Kleinert Obadja, Jona, Micha, Nahum, Habakuk, Zephanja 1868, [2] 1893; T. K. Cheyne Jonah, A Study in Jewish Folklore and Religion in Theol. Review 1877, 211—219; W. Böhme Die Composition des Buches Jona in ZATW 1887, 224—284; Karl Budde Vermutungen zum „Midrasch des Buches der Könige“ in ZATW 1892, 37—51 bes. 40—43; T. T. Perowne Obadjah and Jonah 1898; Hugo Winckler Altorientalische Forschungen II 1898—1900, 260—265: „Zum Buche Jona“; Eduard Sievers Studien zur hebräischen Metrik II 1901, 482—485: Text von Jona Cap. 1 und 2; T. K. Cheyne Encycl. Biblica 1901, 2565—2571: Art. Jonah und Critica Biblica II 1903, 150—152.

Erklärung.

I. Jonas Ungehorsam gegen den göttlichen Befehl, seine Flucht und Zurückbringung
Cap. 1 und 2.

Cap. 1. 1—3 Jona, von Gott beauftragt, Ninive im Osten zu predigen, begiebt sich auf ein Schiff, das nach Tartessus im Westen fährt. **1** Aus dem Anfang mit וַיְהִי, also mit Waw consecutivum, darf man nicht auf den Verlust von Stücken schliessen, die einst Cap. 1 vorangegangen seien; auch nicht einmal das ist sicher daraus zu entnehmen, dass die Erzählung einst in einen grösseren litterarischen Zusammenhang gehörte, vgl. Hes 1 1 und die vielen Bücheranfänge mit Imperf. consecutivum, z. B. Rt, Est, Neh. Budde könnte trotzdem Recht haben mit seiner Ansicht, dass Jona ein Stück aus dem Midrasch des Buches der Könige sei, doch s. darüber Einleit. II. בֶּן־אֲמִתַּי hält Sievers für genealogische Glosse aus II Reg 14 25, während Winckler umgekehrt diese beiden Worte im Königsbuch als Zusatz eines Glossators aus dem Jonabuche ansieht. Wie metrische Gründe im prosaischen Jonabuche entscheiden sollen, ist kaum zu verstehen (gegen Sievers), und dass Vater- und Heimatsname einander nicht ausschliessen, beweist I Reg 19 16 (gegen Winckler). Über *Jona ben Amittaj* s. die Einleitung I. **2** Die *Grossstadt Ninive* ist für den Erzähler eine gewesene Grösse, vgl. 3 3; zu הָעִיר הַגְּדוֹלָה

vgl. Gen 10 12 und über *Ninive*, von Sanherib zur eigentlichen Hauptstadt des assyrischen Reiches erhoben und 606 durch die Meder zerstört, s. zu Gen 10 12 und GUTHE KBW 473 f. עָלֶיהָ hat nicht den Sinn *wider sie*, sondern ist = אֵלֶיהָ 3 2; die beiden Präpositionen sind im späteren Hebr. beinahe zusammengeflossen oder werden doch von den Abschreibern als gleichbedeutend gebraucht. Zu v. 2[b] vgl. Gen 18 21 I Sam 5 12; die Bosheit der Leute von Ninive ist himmelschreiend, bis zu Jahwe, der im Himmel seine Wohnung hat, ist die Klage über dieselbe gedrungen. **3** תַּרְשִׁישׁ ist wahrscheinlich eine alte phönizische Kolonie, das spätere griechische Tartessus im südwestlichen Spanien, s. zu Gen 10 4 und GUTHE KBW 667 f. Die Vorstellung, dass man מִלִּפְנֵי יְהוָה *vor Jahwe* sich in Sicherheit bringen, sich *von seinem Angesicht weg* begeben könne, stammt aus der alten Zeit, wo man sich von Jahwe fern glaubte, wenn man sich ausserhalb des Bereichs der heiligen Stätte oder der Grenzen Palästinas, des Landes Jahwes, befand, vgl. Gen 4 14 I Sam 26 19 II Reg 5 17 17 20 23. Der Ausdruck ist zu einer Zeit geblieben, wo man, wie der Verfasser des Jonabuches, überzeugt war, dass Gottes Macht über die Grenzen Israels weit hinausreiche; man hat ja auch in spätester Zeit beim Gebet im Ausland sich nach Jerusalem gerichtet, vgl. zu Dan 6 11. Jona flieht, wie sich aus 4 2 ergiebt, nicht etwa, weil er die weite Reise scheut oder vor den Gefahren, die die Erfüllung des Auftrags mit sich bringen könnte, zurückschreckt, sondern weil ihm an den Niniviten nichts liegt und er obendrein fürchtet, Gott könnte in seiner Gnade Ninive verzeihen und die Ankündigung des Gerichts sich als unwahr erweisen. יָפוֹ, schon im 15. Jahrh. v. Chr. erwähnt: in ägypt. Inschrift *Yepu*, in den Tell-el-Amarna-Briefen *Japu*, hat weder Namen noch Lage jemals gewechselt, es ist das bekannte griech. Ἰόππη, die heutige Hafenstadt *Jāfā*, vgl. BÄDEKER Paläst.[5] S. 9—12, GUTHE KBW 287 f. בָּאָה, das Partic., bedeutet: *das im Begriff war zurück-, heimzufahren*, vgl. GES.-KAUTZSCH[27] § 116 d; das Verbum בּוֹא hat auch nachher in לָבוֹא nicht einfach den Sinn von הָלַךְ, sondern von *hineingehen*. Das Femininsuffix in שְׂכָרָהּ bezieht sich auf אֳנִיָּה = das Geld für die Fahrt auf dem Schiff; das Pluralsuffix in עִמָּהֶם „geht auf die dem Sinne nach unter אֳנִיָּה mitbefassten Schiffer zurück" (GES.-KAUTZSCH[27] § 135 p).

4—6 Ein gewaltiger Sturm bricht los, die Schiffer suchen Rettung durch Gebet und durch Erleichterung des Schiffes; auch Jona wird vom Kapitän aufgefordert seinen Gott um Hilfe anzurufen. **4** חִשַּׁב לְ, *etwas zu thun gedenken*, kommt von leblosen Dingen ausgesagt nur hier vor = *das Schiff drohte, war nahe daran, war in Gefahr (zu scheitern)*; die Übersetzung des Targum וְאִלְפָא בְּעָיָא לְאִתְּבָרָא zeigt eine ähnliche Anwendung des aram. בְּעָא, *suchen*, vgl. unser: *das Schiff wollte scheitern* und s. zu Dan 2 13. **5** In der v. 4 geschilderten Situation (vgl. die Perfecta), da der Sturm in einem fort wütete und das Schiff jeden Augenblick scheitern konnte, *beteten die* heidnischen *Matrosen, jeder zu seinem Gott*; es wird wenig jüdische Matrosen gegeben haben, erst die Makkabäer haben Jaffa erobert, und das Schiff war ja בָּאָה תַרְשִׁישׁ (s. v. 3), also das Schiff einer phönizischen Kolonie mit Matrosen verschiedener Herkunft. Das andere Mittel, durch das Auswerfen der Ge-

räte des Schiffes sich Erleichterung von der sie drückenden (vgl. עַל in מֵעֲלֵיהֶם) Not und Angst zu schaffen, wurde auch bei der Fahrt des Paulus nach Rom versucht Act 27 18f. Jona *schlief fest* (vgl. zu נִרְדָּם vom tiefen Schlafe vgl. Gen 2 21 Jdc 4 21, zu der Pausalform וַיֵּרָדַם mit Pathach Ges.-Kautzsch[27] § 51 m), und zwar *in den untersten Räumen des Schiffes*, sodass auch der Sturm ihn nicht weckte. Er war dort hinabgestiegen, noch bevor der Sturm losbrach, beachte den Nominalsatz mit dem Perfect יָרַד; er hatte also keine Ahnung von der Gefahr, in der er schwebte, in dem sichern Gefühl, Jahwes Hand entronnen zu sein, hatte er sich schlafen gelegt, — ein ganz anderes Gefühl, als es Jesus im Sturm auf dem See Genezareth besass (Mk 4 35–41): Jona ruhig, weil er meinte, fern von Gottes Hand zu sein, Jesus getrost, weil er sich in Gottes Hand geborgen wusste. Zu יַרְכְּתֵי vgl. Am 6 10 und bes. Hes 32 23; סְפִינָה, im Aram. und Arab. gebräuchlich, kommt im AT nur hier vor für das gewöhnliche אֳנִיָּה. **6** חֹבֵל ist denomin. von חֶבֶל *Schiffstau*, wie כֹּרֵם, *Winzer*, von כֶּרֶם *Weinberg*, vgl. auch Hes 27 27; רַב הַחֹבֵל ist *der Schiffskapitän*, zu dem Sing. חֹבֵל vgl. רַב סָרִיס, *Obereunuch*, II Reg 18 17. Zu מַה־לְּךָ נִרְדָּם vgl. Ges.-Kautzsch[27] § 120[b], das Partic. נִרְדָּם ist Ergänzung (nicht Vocativ) zu מַה־לְּךָ: *was kommt dir bei, zu schlafen?* Zu יִתְעַשֵּׁת, *sich besinnen, sich etwas überlegen*, vgl. aram. עֲשִׁית Dan 6 4; Cheyne schlägt dafür יִתְחַשֵּׁב oder יַחְשֹׁב vor. לָנוּ = *für uns, zu unseren Gunsten*; zum ganzen Ausdruck vgl. יַחֲשָׁב לִי Ps 40 18. Dass Jona der Aufforderung Folge leistet, versteht sich von selbst.

7—10 Trotz dem Gebete hält der Sturm an; die Matrosen suchen daher den Schuldigen zu ermitteln. Jona wird vom Los getroffen und nach seiner Herkunft befragt. **7** Wo menschliches Wissen nicht zum Ziele kommt, giebt nach antiker Anschauung Gott den Befragern durch das Los die Entscheidung vgl. I Sam 10 20–23. בְּשֶׁלְּמִי, *um wessen Sache* (scil. *Schuld*) *willen*, eigentl.: *um dessen, was wen betrifft, willen* (מִי macht die ganze Verbindung zur Frage) ist eine Ausdrucksweise der spätesten Zeit, die an aramäische Verbindungen erinnert, vgl. Ges.-Kautzsch[27] § 150 k und Kautzsch Aramaismen 87. **8** Das Sätzchen בַּאֲשֶׁר לְמִי־הָרָעָה הַזֹּאת לָנוּ ist Glosse zu dem Sätzchen gleicher Bedeutung in v. 7, um das dortige בְּשֶׁלְּמִי durch בַּאֲשֶׁר לְמִי (שֶׁ = אֲשֶׁר) zu erklären. Es fehlt mit Recht nicht nur in LXX, sondern auch in verschiedenen hebräischen Codd. **9** עִבְרִי, *Hebräer*, ist der Name, womit die Israeliten sich den Ausländern gegenüber bezeichnen z. B. Gen 40 15 Ex 2 7 3 18, vgl. auch Phl 3 5. Mit וְאֶת־יְהוָה ··· אֲנִי יָרֵא, *und Jahwe ... fürchtend bin ich*, bekennt sich Jona als Verehrer Jahwes, er bezeichnet damit seine Religion, nicht etwa eine besondere Stellung in derselben oder seine besondere Frömmigkeit. Dass Jona Jahwe *den Gott des Himmels* (s. zu Dan 2 18 und Neh 1 4) und den *Schöpfer von Meer und Festland* nennt, ist besonders interessant, da er sich ja durch seine Flucht dem Arme Jahwes hat entziehen wollen. Für den Verf. ist eben die Transcendenz und Allmacht Jahwes keine Frage und auch der Held der Erzählung muss sie bekennen. Auf die Frage nach seinem Gewerbe (v. 8) antwortet Jona nicht; dass er dagegen seine Religion, nach der er nicht gefragt ist, bekennt, deutet den Fragenden an, worin seine Schuld liegt, und macht ihnen klar, wer den Sturm gesandt

hat. Der grosse Schrecken der Matrosen **10** ist daher wohl motiviert; eine Versetzung von v. 10 hinter v. 7 hat keinen genügenden Grund (gegen Winckler). מַה־זֹּאת עָשִׂיתָ frägt nicht nach dem „was?", sondern dem „warum?" und ist überhaupt mehr Ausruf des Entsetzens und der Indignation, als Frage, vgl. Gen 3 13. Was er gethan hat, *erkannten die Männer* ja, nämlich, dass er auf der Flucht vor Jahwe war. Dieses Erkennen erwuchs ihnen, aus der Entscheidung des Loses, dem Bekenntnis Jonas zu Jahwe und dem Wüten des Sturmes, den sie nunmehr nur noch auf den Zorn Jahwes zurückführen konnten. כִּי הִגִּיד לָהֶם stösst sich in der That, wie Nowack hervorhebt, mit dem vorausgehenden Satze כִּי־יָדְעוּ וגו', gehört somit nicht zum ursprünglichen Texte, sondern ist Zuthat eines Glossators, der das יָדְעוּ sich ohne Aussprache Jonas nicht zu erklären wusste.

11—16 Der immer mächtiger werdende Sturm wird endlich dadurch gestillt, dass man Jona über Bord wirft. **11** Zur Anreihung eines Finalsatzes mit ו und Imperf. an einen Fragesatz vgl. Ges.-Kautzsch[27] § 165 a und zu dem Gebrauch von הָלַךְ im Sinne von *fortdauern, zunehmen*, vor einem andern mit ו verbundenen Verb vgl. ebendaselbst § 113 u. **12** Jona giebt den Rat, ihn als den Schuldigen über Bord zu werfen; zu diesem Seemannsbrauch vgl. Einl. II S. 246. Zu בְּשֶׁלִּי, *um meiner Sache* scil. *Schuld willen*, vgl. בְּשֶׁלְּמִי v. 7. **13** Die Matrosen versuchen vergeblich noch einen letzten Ausweg, ob sie nicht durch *rudern* ans Land gelangen können; vgl. zu חָתַר, hier absol. = *rudern*, eigentl. *(die wogenden Fluten) durchbrechen*, Am 9 2 Hes 8 8. Winckler versetzt auch diesen Vers, er soll eine viel bessere Stelle hinter v. 4 finden; aber gerade v. 14 zeigt, dass diese Matrosen das Überbordwerfen eines Passagiers nicht so leicht nahmen, auch konnten sie hoffen, wenn sie Jona zurückzubringen, also seine Absicht zu fliehen zu vereiteln suchten, würde Jahwes Zorn sich vermindern. **14** Die Männer haben eine religiöse Scheu, einen Unschuldigen zu töten; *um der Seele* eines solchen *willen* (= בְּנֶפֶשׁ) d. h. wenn er ein solcher wäre, würden sie fürchten umzukommen; darum beten sie zu Jahwe, er möge ihnen die Tötung Jonas nicht als Vergiessung unschuldigen Blutes anrechnen. Sie legen ihre Hand an Jona nur, weil sie ihn nach dem, *wie es Jahwe zu thun gefallen hat* (v. 14b), nämlich nach seiner Erregung des Sturmes und der Verhinderung der Rückfahrt ans Land, für schuldig erachten müssen. Jahwe selber zwingt sie dazu, vgl. die Hervorhebung durch אַתָּה. נָקִיא statt נָקִי wie Jo 4 19. **15** זַעַף steht nur hier im AT vom *Toben* des Meeres, sonst von der Erregtheit der Gemüter, von Zorn und übler Laune. Zu עָמַד mit folgendem מִן = *aufhören, nachlassen*, vgl. Gen 29 35 30 9. **16** Das plötzliche Aufhören des Sturmes macht einen gewaltigen Eindruck auf die Matrosen; sie anerkennen Jahwe als machtvollen Gott und empfinden vor ihm grosse Furcht. Darum bringen sie ihm sofort auf dem Schiffe ein Opfer dar und geloben, ihm auch nach glücklich vollendeter Fahrt zu opfern; zu solchen Gelübden vgl. Gen 28 20 Jdc 11 30 I Sam 1 11 II 15 7 f. Die Entfernung von אֶת־יְהוָה und לַיהוָה (Sievers) nimmt der Aussage gerade das Charakteristische. Das Ganze ist eine interessante, anschauliche und gewiss lebenswahre Schilderung antiker Religiosität.

Cap. 2 Jona wird gerettet: ein grosser Fisch verschlingt ihn und speit ihn nach drei Tagen ans Land v. 1 und 11; über das Gebet Jonas im Bauche des Fisches s. Vorbem. zu v. 2-10. **1** Den von Jahwe beorderten *grossen Fisch* näher zu bestimmen, ist verlorene Liebesmüh; der Verf. hat dies auch nicht für nötig erachtet, trotzdem er nicht, wie die Juden später, an einen am ersten Schöpfungstage von Gott geschaffenen und für Jona bereitgehaltenen Haifisch gedacht hat, vgl. J. Bergel Mythologie der alten Hebräer I 114f. Ohne die Annahme eines ausserordentlichen Wunders kommt man, wie Nowack mit Recht hervorhebt, nicht aus, selbst wenn man in dem Fisch einen grossen Haifisch (canis oder squalus carcharias) wiederfinden will; denn der Beweis, dass ein Mensch drei Tage und drei Nächte im Bauche eines Fisches am Leben bleiben könne, ist nicht erbracht und es erleichtert denselben auch nicht, wenn man mit von Orelli die drei Tage gegen den Wortlaut: *drei Tage und drei Nächte* auf einen einzigen vollen Tag und geringe Bruchteile des vorangehenden und des nachfolgenden reduciert. Der ganze Charakter des Jona-Buches schliesst aber schon die Nötigung aus, in der Erzählung desselben wirkliche Geschichte zu sehen; vgl. Einleitung II.

2—10 Das Gebet Jonas ist ein Gebet des Dankes für erfahrene Rettung. Es passt also nicht in die Situation, in der sich Jona im Bauche des Fisches befindet; denn der Verf. des Buches hat jedenfalls diese Situation nicht für die eines Geretteten angesehen. Somit ist dieses Dankgebet hier nicht am rechten Platze, es müsste doch mindestens erst nach v. 11 folgen. Aber es stammt ferner auch nicht vom Verf. der Erzählung; dieser hätte doch kaum in v. 5 Jona es bedauern lassen, dass er den heiligen Tempel nicht mehr sehen werde; ferner kommt für diesen die Bewahrung Jonas nicht als Rettung aus der Not, sondern als Zurückführung zum Gehorsam in Betracht, und endlich gilt ihm auch nachher Jona nicht als der Mann, der für Gottes Fügungen Dank zu sagen weiss.

Ein Späterer hat das Danklied hier eingeschoben. Es ist ein Psalm und der Dichter dankt darin Gott für die wunderbare Rettung aus der Gefahr des Ertrinkens, die er durchgemacht hat. Höchst wahrscheinlich ist dies bildlich zu verstehen, gerade wie Ps 69 1f. 15; aber immerhin ist die Darstellung so, dass sie auch eigentlich gefasst und auf die Rettung z. B. eines Schiffbrüchigen oder eines ähnlichen Unglücklichen aus den Fluten des Meeres bezogen werden konnte. Dieser Inhalt machte nach der Meinung des Glossators den Psalm für den Einschub an dieser Stelle geeignet. Der Glossator dachte eben nicht an den Zusammenhang der ganzen Erzählung, ihm erschien der grosse Fisch nur als das Mittel der Rettung aus der Gefahr des Ertrinkens und die Schilderung des Psalms schien ihm ganz gut auf die verzweifelte Lage zu passen, in der sich Jona im Meere befand, bevor er im Bauche des Fisches geborgen war. Der so wunderbar Gerettete hatte aber auch allen Grund, sofort noch im Bauche des Fisches Jahwe zu danken; darum hat der Glossator dem Psalme eben diese Stelle angewiesen, und die Einleitung v. 2, die er an seine Spitze setzt, lässt keinen Zweifel darüber, dass er ihn eben hier haben will. Solche Einfügungen lieben die Späteren, vgl. das Hannalied I Sam 2 1-10, das Lied Hiskias Jes 38 9-20, das Gebet Asarjas und den Hymnus der drei Männer im feurigen Ofen zu Dan 3 23.

Der Psalm selbst ist zumeist aus Reminiscenzen zusammengesetzt, darum der Zusammenhang bisweilen sehr locker; die Darstellung verläuft in regelmässigen Vierzeilern, deren gerade Stichen drei, deren ungerade aber nur zwei Hebungen enthalten. Schon die Reminiscenzen aus allen möglichen Psalmen zeugen für einen sehr jungen Ursprung dieses Liedes.

Der sekundäre Charakter des Psalmes v. 3-10 ist schon lange erkannt, so von

DE WETTE-SCHRADER (Einleitung[8] 464), KNOBEL (Prophetismus II 377), und kann heute als von den meisten Exegeten des AT's angenommen gelten.

2 stammt von der Hand des Interpolators, der den folgenden Psalm v. 3–10 eingesetzt hat; der Autor der Erzählung von Jona würde weder das Subjekt יוֹנָה noch die Ortsbestimmung מִמְּעֵי הַדָּגָה aus v. 1 wiederholt haben. Natürlich gehört zu dieser Einleitung auch noch וַיֹּאמֶר von **3**. Im Übrigen enthält v. 3 das erste Tetrastich: *Ich rief aus der Not, die mich betroffen, Zu Jahwe und er erhörte mich; Aus dem Schosse Scheols schrie ich um Hilfe, Du hörtest meine Stimme.* Der Vierzeiler giebt das Thema des Psalmes; die erfahrene Rettung ist der Grund des Danklieds. Zu v. 3ª vgl. Ps 18 7 120 1, zu v. 3ᵇ vgl. Ps 18 6 30 4. *Scheol* hat natürlich einen בֶּטֶן, wenn sie verschlingen kann und ein Maul hat vgl. Jes 5 14. **4**, das zweite Tetrastich: *Du warfst mich in das Herz des Meeres Und Strömung umgab mich; All deine Wogen und Wellen Giengen über mich,* beginnt die Schilderung der v. 3 genannten Not. Trotz der grammatischen Anknüpfung mit ו consec. und Imperf. ist v. 4 ein Neuanfang, der das Thema v. 3 exponiert und in dieser Hinsicht allerdings mit v. 3 verbunden ist. WELLH. vermutet, dass etwas vor v. 4 ausgefallen ist, aber kaum mit vollem Rechte. מְצוּלָה, *Tiefe*, ist, wie das Fehlen der Präpos. בְּ anzeigt, erklärende Glosse zu לְבַב י', dem *Herzen des Meeres* (Hes 27 4 25), nach Mch 7 9 Ps 68 23; SIEVERS beanstandet umgekehrt בִּלְבַב יַמִּים. Zu נָהָר = *Meeresströmung*, vgl. Ps 24 2. Direktes Citat aus Ps 42 8 ist v. 4ᵇ. **5**, das dritte Tetrastich, zeigt die Verzweiflung des Betenden in der überstandenen Gefahr: *Schon dachte ich: ich bin verstossen Aus der Gegenwart deiner Augen; Wie könnte ich je* (= *Niemals werde ich*) *wieder erblicken Deinen heiligen Tempel?* v. 5ª ist fast genau aus Ps 31 23 entnommen. Für אַךְ, das mitten in die Schilderung der Not und Verzweiflung die sichere Hoffnung auf Rettung hereinbrächte (= *doch ich werde nochmals erblicken etc.*), ist nach THEODOTION mit HITZIG-STEINER, WELLH. u. a. אֵיךְ = אַךְ, *wie?*, zu lesen, das den damit eingeleiteten Gedanken als unmöglich verwirft, vgl. Gen 39 9 44 8 Jes 20 6 Ps 137 4. **6** setzt die Schilderung der Not fort, aber enthält nur drei Zeilen der vierten Strophe: *Die Wasser umringten mich* (es gieng) *bis ans Leben, Die Flut umfing mich; Meertang war mir ums Haupt gewunden.* Zu v. 6ª vgl. Ps 18 5 69 2. סוּף, Ex 2 3 5 Jes 19 6 *Süsswasserschilf*, bedeutet hier das *Meergras*, den *Seetang*, in der Tiefe des Meeres. Die vierte Zeile bilden die beiden ersten Wörter von **7**, wo für לְ, das infolge der Hinüberziehung zu יָרַדְתִּי entstanden ist, בְּ zu lesen sein wird: *In den Gründen der Berge*; קִצְבֵי, eigentl. *Abschnitt*, kann zu der Bedeutung von *Ende* kommen, wie קֵץ, das sich von קָצַץ, *abschneiden*, herleitet. Hier sind dann damit die *untersten Enden*, die *tiefsten Gründe* der Berge im Meere gemeint; vielleicht ist aber doch dafür einfach mit BÖHME, NOWACK קְצֵוֵי zu lesen, da קֶצֶב, wo es sonst vorkommt, *Schnitt, Gestalt*, bedeutet, vgl. I Reg 6 25 7 37. **7**ªᵝᵇ, die fünfte Strophe, fasst zuerst noch einmal in kurzem Wort die Grösse der Gefahr zusammen, stellt ihr aber dann ebenso kurz die wunderbare Rettung durch Jahwe gegenüber: *Ich war hinabgestiegen in die tiefunterste Erde Zu dem Totenvolk der Urzeit, Da holtest du mein Leben aus der Grube, Jahwe mein Gott.* Für הָאָרֶץ bis לְעוֹלָם, das man gewöhnlich erklärt: „die Erde, ihre Riegel waren hinter mir abgeschlossen auf ewig“, wobei aber die merkwürdige Stellung von בְּרִיחֶיהָ hinter הָאָרֶץ auffällt, auch die Vorstellung von Riegeln der Erde einzigartig ist und das Metrum in die Brüche geht, lese ich: לְאֶרֶץ תַּחְתִּיּוֹת אֶל־עַם עוֹלָם; die Übersetzung s. oben, zu אֶרֶץ תַּחְתִּיּוֹת vgl. Hes 26 20 32 18 24 und zu אֶל־עַם עוֹלָם vgl. ebenfalls Hes 26 20: das Volk der Urzeit sind die seit uralter Zeit Gestorbenen. Diese Änderung wird besser sein als die blosse Entfernung von ב und die Punktierung: עֲדֵי לְעוֹלָם = *bis in alle Ewigkeit.* Wie v. 7ª auf Hes 26 20, so fusst v. 7ᵇ auf Ps 30 4. **8**, die sechste Strophe, greift über v. 7ᵇ zurück, ähnlich wie v. 4, s. dort. *Als meine Seele mir verschmachtete, Gedachte ich an Jahwe; Und es drang zu dir mein Gebet In deine heilige Halle.* Zu v. 8ª vgl. Ps 142 4 143 4 107 5 und zu v. 8ᵇ Ps 5 8 18 7. **9** enthält zwei Zeilen, die einen Seitenblick auf die Freunde der eiteln Götzen (vielleicht die Griechenfreunde des 2. Jahrhunderts) werfen; wahrscheinlich ist nach der Parallelstelle Ps 31 7 mit DE WETTE הַשֹּׁמְרִים statt des singulären Pi. מְשַׁמְּרִים zu lesen, also: *Die Freunde der nichtigen Götzen* (vgl. Dtn 32 21) *Verlassen ihre Zuflucht* l. מַחְסָם für חַסְדָּם, *ihre Huld,*

das keinen guten Sinn giebt und mit dem selbst unsichern חַסְדִּי in Ps 144 2 nicht zu stützen ist (s. zu Ps 144 2). Wahrscheinlich sind die zwei letzten Zeilen der siebenten Strophe verloren, weil sie wie die folgende Strophe mit וַאֲנִי begonnen hat; sie mögen etwa gelautet haben: *Aber ich vertraue auf dich, Jahwe mein Retter!* vgl. Ps 31 7. **10**, die achte abschliessende Strophe: *Ich will auch mit lautem Lobpreis Opfer dir bringen, Was ich gelobte, will ich bezahlen. Die Hilfe ist bei Jahwe!* Vgl. Ps 42 5 50 14 23; zu den Gelübden s. auch 1 16. Zu der von Dichtern häufig verwendeten Feminin-endung ָתָה— in יְשׁוּעָתָה vgl. Ges.-Kautzsch[27] § 90g.

11 ist die Fortsetzung von v. 1. Bei הַיַּבָּשָׁה, *Festland*, hat man an Palästina zu denken.

II. Jonas Sendung nach Ninive und sein Unwille über die Verschonung der Stadt.

Cap. 3 und 4.

Cap. 3. **1–4** Den erneuerten Auftrag Jahwes, nach Ninive zu gehen und den Untergang der Stadt zu predigen, führt Jona aus. **2** קְרִיאָה bedeutet im AT, wo es nur hier vorkommt, *Predigt, Verkündigung,* κήρυγμα, später ist es häufig gebraucht im Sinne von *Lesen, Rezitieren.* **3** Aus הָיְתָה ersieht man, dass für den Erzähler Ninive der Vergangenheit angehört. Darauf weisen auch die Grössenangaben: sie heisst eine *Stadt* גְּדוֹלָה לֵאלֹהִים d. i. *gross für Gott*, nach seinem Urteil und Massstab, לְ hat den Sinn von לִפְנֵי in Gen 10 9, vgl. die Übersetzung von Kautzsch: *unmenschlich gross.* Ferner hat sie die Ausdehnung einer *dreitägigen Reise*, das kann aber nach v. 4, wo von *einer Tagereise in die Stadt hinein* die Rede ist, nicht auf den Umfang gehen, sondern muss sich auf den Durchmesser resp. die Länge der Stadt beziehen; denn einem Umfang von drei Tagereisen entspräche ein Durchmesser von einer Tagereise und Jona hätte somit nach v. 4 erst gepredigt, als er die Stadt gänzlich durchschritten hatte. מַהֲלַךְ שׁ׳ י׳ besagt darum: *drei Tagereisen lang.* Dass Herodot 5 53 für den Durchmesser nur eine Tagereise angiebt, ist kein Grund, auch in Jona das gleiche Mass zu finden. Über Ninive s. ferner zu 1 2. **4** sagt, dass Jona die erste Tagereise weit in die Stadt hineingieng und dann mit seiner Predigt begann. Man darf מַהֲלַךְ יוֹם אֶחָד nicht von וַיָּחֶל trennen, sodass der Sinn herauskommt, Jona habe schon, als er die Stadt zu betreten begann, noch während der ersten Tagereise mit seiner Predigt angefangen. Die קְרִיאָה (s. v. 2) lautet: *noch vierzig Tage und Ninive ist zerstört*; bei LXX sind durch irgend ein Versehen oder aus irgend einer Absicht aus den vierzig Tagen drei geworden. Wie übrigens die Niniviten Jona haben verstehen können, darf man so wenig fragen als das andere, wie ein Mensch drei Tage im Bauche eines Fisches am Leben bleiben könne. Mit Winckler ist hier 4 5 folgen zu lassen: Nachdem Jona sich seines Auftrags entledigt hat, verlässt er die Stadt und nimmt östlich derselben seinen Aufenthalt, um die weitere Entwicklung der Dinge abzuwarten. S. zu 4 5 und Einl. I.

5–10 Die Niniviten thun Busse und Gott lässt sich erweichen, seinen Entschluss nicht auszuführen. **5** הֶאֱמִין בְּ hat keine wesentlich andere

Bedeutung als הֶאֱמִין לְ, vgl. Ex 19 9 einerseits und Jes 43 10 andrerseits. Zu צוֹם und שַׂק vgl. Jo 1 13f. und zu מִגְּדוֹלָם וְעַד־קְטַנָּם s. Ges.-Kautzsch[27] § 133 g. 6 schildert „in der naiven Form der Legende" (Nowack), wie die Predigt des fremden Mannes bis zum König dringt und dieser nun auch Busse thut. Zum *Sitzen in Asche* als Zeichen der Trauer vgl. Hi 2 8. 7 ff. sind vor „einem gewissen humorvollen Hauch durchweht" (Duhm zu Jer 14 12), der König und seine Grossen erlassen ja ein Edikt, und auch die Tiere, Rind und Schaf, müssen nun mit den Menschen fasten, in Säcken Busse thun und mit aller Macht zu Gott schreien; dass aber ein tiefer Ernst trotz dem humorvollen Hauch der Schilderung zu Grunde liegt, zeigt die Parallele Jdt 4 9–15. מִטַּעַם bis לֵאמֹר ist die Einleitung des Edikts; טַעַם kommt nur hier im hebr. AT mit dem Sinne von *Gutfinden, Gutachten* vor, das entsprechende aram. טְעֵם findet sich dagegen oft in Esr und Dan. אַל־יִרְעוּ ist nicht mit Grimme („Unbewiesenes" 65 f.) als Glosse zu אַל־יִטְעֲמוּ zu verdächtigen; dagegen kann הָאָדָם וְהַבְּהֵמָה in 8 sekundäres Subjektsexplicitum (Wellh., Nowack, Grimme) sein, aber kein unrichtiges, denn die Verteilung der Subjekte auf die Verba in v. 7[b] (Tiere und Menschen) und in v. 8[a] (die Menschen allein) geht nicht an und die Berufung auf 4 11, wo das Vieh neben den unzurechnungsfähigen Kindern erscheint, ist unberechtigt, da auch diese an dem vom König befohlenen Bussfasten hatten teilnehmen müssen, vgl. auch v. 5[b]. Zudem ist auch von Persern berichtet, dass sie Pferde und Lasttiere an den Bräuchen der Trauer um Masistius teilnehmen liessen vgl. Herodot 9 24. Die Zeichen der Busse sollen aber auch die Zeugen wirklicher Besserung sein v. 8[b], vgl. 1 2[b]. Zu 9 vgl. Jo 2 14. Böhme hat in v. 6–9 einen Widerspruch mit v. 5 entdecken wollen und die Verse einer zweiten Hand zugewiesen; aber das Edikt des Königs stellt zu der Bussbereitwilligkeit der Leute von Ninive nicht einen Gegensatz, sondern eine Klimax dar (vgl. Einl. I). 10 Durch die Umkehr der Niniviten lässt Gott sich erweichen und der v. 4 angedrohte Untergang trifft nicht ein, vgl. zu v. 10[b] Am 7 3 und bes. Ex 32 14.

Cap. 4: Jonas Unmut und Zurechtweisung. 1 Die gleiche Konstruktion von וַיֵּרַע mit dem einen Adverbialbegriff umschreibenden inneren Objekt רָעָה גְדוֹלָה vgl. Neh 2 10 und s. dazu Ges.-Kautzsch[27] § 117 q. 2 הֲלוֹא־זֶה דְבָרִי entspricht unserem „hab' ich mir doch gleich gesagt resp. gedacht!" קִדַּמְתִּי ist nicht als Hauptbegriff zu verstehen und zu fassen = „ich suchte durch die Flucht zuvorzukommen", sondern dient der Umschreibung des Adverbialbegriffs „zuvor", „früher", also: *darum floh ich das vorige mal nach Tarschisch*; קִדֵּם mit folg. Infin. ist hier gebraucht, wie הֵחֵל 3 4, vgl. ferner die Verba שׁוּב, יָסַף, הוֹסִיף, הִרְבָּה und s. Ges.-Kautzsch[27] § 114 n Anm. Zu v. 2[b] s. Jo 2 13. 3 Wie Elia I Reg 19 4 zu sterben wünscht, weil sein Wirken umsonst ist und Isebel triumphiert, so hier Jona, weil Jahwe seine Gerichtsdrohung nicht wahr macht, sondern Verzeihung übt. Dass Prophetenwort sich nicht erfüllt und dafür Heiden verschont werden, erregt den Unmut Jonas; da braucht ein Prophet nicht länger zu leben. Vgl. auch Gen 27 46. 4 הֵיטֵב ist adverbieller Infin. absol. und hat hier den Sinn von *mit Recht*, δικαίως (Symmachus), vgl. hierzu Ges.-Kautzsch[27] § 113 k. Die erwartete Antwort

Jonas bleibt aus; das fällt um so mehr auf, als auch der folgende Vers **5** nicht am richtigen Platze steht. Nach 3 10 hat Jahwe sich durch die Busse Ninives erweichen lassen und seine Drohung, am vierzigsten Tage die Stadt zu zerstören, nicht ausgeführt, nach 4 1 ist Jona darüber missmutig geworden. Ohne Frage hat Jona den vierzigsten Tag nicht in der Stadt erwartet, sondern sie vorher verlassen. Also gehört v. 5 an eine frühere Stelle und zwar, wie Winckler gesehen hat, hinter 3 4: Nach der Ankündigung, dass Ninive in vierzig Tagen untergehen werde, hat Jona die Stadt verlassen und im Osten derselben seinen Aufenthalt genommen, um abzuwarten, was mit der Stadt geschehen würde. Das עַד, welches das letzte Sätzchen einleitet, zeigt, dass der Termin von vierzig Tagen für den Standpunkt von v. 5 noch nicht abgelaufen ist. Diese Versetzung von v. 5 hinter 3 4 enthebt uns auch der Nötigung, mit Kimchi, Ibn Esra, Hitzig u. a. die Verba plusquamperfectisch zu fassen oder mit Böhme v. 5 einer andern Hand als das unmittelbar Vorhergehende zuzuweisen. בַּצֵּל, das übrigens, da es nicht בְּצִלָּהּ lautet, schon an den Schatten von v. 6 denkt, wird von der LXX nicht sicher bezeugt und ist daher mit Wellh. für sekundär zu betrachten. Ist nun aber v. 5 von anderswoher hierherverschlagen, so begünstigt dies auch die Vermutung, dass v. 4, der ohne Fortsetzung bleibt, hier mit Unrecht eingedrungen sei. Er ist nichts anderes als eine aus Versehen eines Abschreibers, dessen Auge vom Ende von v. 3 auf den gleichlautenden Schluss von v. 8 abirrte, entstandene Vorwegnahme des Anfangs von v. 9. **6** ist gute Fortsetzung von v. 3. Jona soll von seinem Unmut geheilt und das Recht der Barmherzigkeit Jahwes ihm bewiesen werden. Zu dem Zwecke *beordert* (וַיְמַן s. 1 2) Jahwe einen קִיקָיוֹן, nach LXX = κολοκύνθη, aber nach ägypt. *kiki* und talmud. *ḳiḳ* besser = *Ricinus*, eine Pflanze, die zu beträchtlicher Höhe aufwächst und breite Blätter trägt, s. Guthe KBW 381. An dem schnellen Wachstum des Wunderricinus braucht niemand Anstoss zu nehmen. יְהוָה־אֱלֹהִים ist vielleicht Gen 2 4—3 24 entnommen, aber schwerlich wie dort entstanden, um zwei Quellen (dort P und J) zu verbinden, von denen eine יְהוָה, die andere אֱלֹהִים an dieser Stelle bot (vgl. auch v. 4 mit v. 9); s. vielmehr Einl. I. Die beiden Zweckbestimmungen לִהְיוֹת und לְהַצִּיל sind schwerlich ursprünglich. Unrichtig aber ist es, wenn Winckler die Angabe des näheren Zweckes beanstandet; denn nur לִהְיוֹת passt im Grunde zu וַיַּעַל und לְהַצִּיל könnte höchstens als Jahwes Absicht hinter dem ersten Sätzchen: וַיְמַן bis קִיקָיוֹן noch erträglich befunden werden. Richtiger wird es jedoch sein, in לְהַצִּיל לוֹ מֵרָעָתוֹ mit Wellh. und Nowack eine Glosse zu sehen, die vorlaut den Endzweck Jahwes bei der Beorderung des Ricinus anmerkt. לְהַצִּיל לוֹ scheint übrigens alte Verderbnis für לְהַצִּילוֹ zu sein, da die Einführung des Objekts mit לְ bei הִצִּיל abnorm ist. LXX hat daher auch לְהָצֵל gelesen und an Ableitung von צלל gedacht: τοῦ σκιάζειν αὐτῷ. Die *Freude* Jonas über den Ricinus hatte ihren Grund im Schatten, den er spendete, nicht in der Unterhaltung (so Winckler), die er Jona bereitete. **7** Schon am folgenden Tage verdorrt der Ricinus beim Aufgang der Morgenröte infolge des Wurmstichs. **8** Ein von Jahwe beorderter Ostwind lässt Jona gänzlich ermatten und bringt ihm recht empfindlich den Wert des Ricinus zum Bewusst-

sein, sodass er im Unwillen über den Verlust den Tod herbeiwünscht. Die Ableitung von חֲרִישִׁית ist unsicher, die Bedeutung ***glühend heiss, schwül*** (vgl. LXX συγκαίων), kann kaum fraglich sein, vgl. auch καύσων Jak 1 11. Cheyne schlägt dafür בַּשַּׁחַר, ***am Morgen***, vor, was sich aber mit dem Anfang von v. 8 stösst. Zu dem הִכָּה ***schlagen, stechen,*** der Sonne vgl. Jes 49 10 Ps 121 6; zu הִתְעַלֵּף s. Am 8 13. וַיִּשְׁאַל אֶת־נַפְשׁוֹ לָמוּת, ***er wünschte sich den Tod*** (vgl. auch I Reg 19 4), ist wahrscheinlich eine alte Redensart, deren ursprünglicher Sinn (etwa: sich verfluchen, sich verwünschen, vgl. Hi 31 30) sich im Gebrauche abgeschwächt hat. Wenn Winckler meint, der Ostwind sei geschickt, um die Hütte umzureissen, und diese Angabe sei im Texte ausgefallen, erst dann könne Jona vom Sonnenstich befallen werden, so macht er sich wohl eine falsche Vorstellung von der Hütte Jonas und vergisst, welche Kühlung das Blätterdach eines Baumes gewährt. **9** s. v. 4 Zu עַד־מָוֶת vgl. Mt 26 38; die starke Bejahung, dass er sich zu seinem Zorne berechtigt fühle, bietet Jahwe eine gute Grundlage, um von ihr aus in **10**f. Jona klar zu machen, dass die Nichtausführung der Ninive angedrohten Zerstörung durchaus gerechtfertigt sei: An dem Verhalten Jonas bei dem Verluste des Ricinus gemessen, ist die Verzeihung, die Jahwe Ninive gewährte, vollauf begründet. **10** ***Du hast es dir leid sein lassen um den Ricinus***, der dir doch eigentlich ganz fremd war, da du ihn nicht selbst gezogen hast, und der dir nicht ans Herz gewachsen sein konnte, da er dir nur erst so kurze Zeit bekannt war. Zu der Umschreibung von Eigenschaftsbegriffen durch Zusammensetzungen mit בֶּן־ vgl. Ges.-Kautzsch[27] § 128 v und zu der Form בִּן־ § 96; die beiden בִּן־לַיְלָה korrespondieren mit einander: ***in der einen Nacht*** entstand er, ***in der andern Nacht*** verschwand er. **11** ***Und ich sollte nicht Mitleid haben mit Ninive?*** ist Fragesatz vgl. Ges.-Kautzsch[27] § 150 a. Die Grossstadt Ninive verdient Jahwes Mitleid; denn einmal ist sie, wie sich aus dem Gegensatz zu v. 10 ergiebt, Jahwe nicht fremd, die Menschen und Tiere darin sind nicht ohne ihn entstanden, zudem hat er sich um dieselbe bemüht, die Klage über ihre Bosheit hat ihn nicht kalt gelassen, er hat ihr sogar einen Propheten gesandt (1 2 3 1 f.), dann aber ist sie auch unverhältnismässig weit wertvoller als die Eintagspflanze eines Ricinus und enthält unter den Einwohnern eine grosse Zahl von Unschuldigen und Schuldlosen, die von vornherein Anspruch auf Berücksichtigung haben, sodass Jahwe deren Untergang nicht leichten Herzens herbeiführen kann. Die Zahl von 120000 Kindern im zartesten Alter steht wohl im Verhältnis zu der 3 3 angegebenen Grösse. Zu מִשְׁתַּיִם ohne Verschärfung des שׁ vgl. Ges.-Kautzsch[27] § 20 m. Es ist beachtenswert, dass hier die Barmherzigkeit Gottes als die oberste Instanz hingestellt wird; das Herz, das Liebe und Erbarmen spürt, nicht der Kopf, der kalte Linien zieht, führt den Primat.

MICHA.

Einleitung.

I. Allgemeines über das Buch Micha.

Von dem Propheten Micha dem Moraschtiten giebt uns abgesehen von seinem Buche, das im hebräischen Kanon an sechster, in der LXX an dritter Stelle dem Zwölfprophetenbuch eingereiht ist, eine Notiz in der von Baruch verfassten Biographie Jeremias Kunde. Nach Jer 26 18 haben sich nämlich die Verteidiger Jeremias darauf berufen, dass Micha der Moraschtite in den Tagen des Königs Hiskia unbehelligt blieb, trotzdem er, wie Jeremia, die Zerstörung Jerusalems weissagte; dabei wird von ihnen Mch 3 12 zitiert. Demnach war man zu Anfang der Regierung Jojakims (608 v. Chr.) der Ansicht, dass Micha unter Hiskia prophetisch thätig war, wusste aber noch nichts von den Weissagungen einer herrlichen Zukunft Jerusalems, die jetzt im Buche Mch unmittelbar auf jene Stelle folgen. Der notwendige Schluss, der sich hieraus ergiebt, lautet: Wenn es, was wahrscheinlich ist, am Ende des siebenten Jahrhunderts bereits ein Buch Mch gab, so kann es nicht ausgesehen haben, wie jetzt; es konnte nur Drohungen, keine Heilsverkündigungen enthalten.

Im Lichte dieser Notiz Jer 26 18 verdient der Umstand besondere Beachtung, dass in den drei ersten Capiteln die Heilsverkündigung fast völlig fehlt und das Jer 26 18 zitierte Wort den Schluss von Cap. 3 bildet. Die Cap. 1—3 sind somit nicht nur der erste, sondern auch der älteste Teil des Buches. Zu diesem ersten Teile ist der Rest erst nachträglich hinzugekommen; er zerfällt nach Inhalt und Art in zwei Teile: Cap. 4f. enthält die Weissagungen des Heils und Cap. 6f. zuerst eine Belehrung über den wahren Gottesdienst, dann Klagen über die Verkommenheit der Bewohner Jerusalems und endlich zwei Gebetspsalmen mit dem frohen Ausblick auf die schliesslich sicher kommende Verherrlichung Israels.

Jeder der drei Teile besteht wieder aus kleineren Stücken, die nicht alle die gleiche Anschauung vertreten. Am straffsten ist der Gedankengang im ersten Teile, obwohl auch hier sekundäre Stücke auszuscheiden sind, so 1 2–5^{a} 7 10–15 2 4 (?) 5 12f. 3 8^{b}. Von einem Gedankengang kann im zweiten Teile nicht die Rede sein, sondern nur von einem Grundgedanken, der in den verschiedensten Variationen durchgeführt

wird. Es ist das Heil der Zukunft, das unter verschiedenen Gesichtspunkten und nach seinen verschiedenen Seiten beleuchtet erscheint. Die Entstehung der sämtlichen Stücke fällt in die Zeit nach der Exilierung Judas, von dem Zitate 4 14, das vielleicht einer vorexilischen Dichtung entnommen ist, darf abgesehen werden. Die Verschiedenheit der Autoren dieser Stücke ergiebt sich aber daraus, dass z. B. über das schliessliche Schicksal der Heiden und die Bedeutung Israels in der Heidenwelt ganz entgegengesetzte Anschauungen vertreten sind, vgl. 4 1–4, wo der religiöse Universalismus das Wort führt, einerseits mit 4 11–13 und 5 4f., wo der Hass gegen die Heiden spricht, und andererseits mit 5 1 3, wo die Hoffnung auf einen Messias zum Ausdruck kommt. Angesichts dieser Unterschiede wird davon abzusehen sein, einzelne dieser Stücke zusammenzunehmen und sie von einem und demselben Autor abzuleiten. Richtiger wird man in Cap. 4f. ein Konglomerat verschiedener Weissagungen über dasselbe Thema und im Ganzen das Werk eines Sammlers erblicken. Der dritte Teil Cap. 6f. ist ebenfalls ein Konglomerat, zusammengehalten durch den Gedanken, dass das Heil doch schliesslich kommen muss, wenn auch die Übertretungen der Gegenwart immer noch die Fortdauer des Zornes Gottes fordern. Keines der vier resp. fünf Stücke, aus denen Cap. 6f. zusammengesetzt ist, kann auf vorexilische Entstehung Anspruch erheben.

Die Dreiteilung des Buches Micha gleicht im Grossen dem Inhalt nach der Einteilung des Buches Jesaja, das auch nur im ersten Teile Cap. 1—39 mit dem Gerichte droht, im zweiten, Cap. 40—55, auf das bevorstehende Heil hinweist und im dritten, Cap. 56—66, Klagen über die schlimmen Zustände in der Gemeinde, aber daneben ebenfalls Gebet um göttliche Hilfe und die Aussprache der Hoffnung auf das kommende Heil enthält. Die Ähnlichkeit besteht ferner darin, dass, wie sich aus der genauen Betrachtung der einzelnen Stücke ergiebt (s. die jeweiligen Vorbemerkungen im Comm.), allein der erste Teil vorexilisches Gut, also Worte des Propheten, nach dem das Buch genannt ist, aufweist. Wie diese auffallende Übereinstimmung in der Anordnung der Bücher der beiden Zeitgenossen Jes und Mch zu erklären ist, s. unten III 3 S. 264.

II. Der Prophet Micha und seine Bedeutung.

1) Herkunft und Zeit des Propheten. Unter den verschiedenen Personen, die im AT den Namen *Micha* tragen, ist neben unserem Propheten ein zweiter Prophet bekannt: *Micha* (genauer: *Michajĕhu*) *ben Jimla*, der nach I Reg 22 8–28 zur Zeit der Könige Ahab von Israel und Josaphat von Juda, also um die Mitte des 9. Jahrh., lebte. Der Unterschied der Namen *Micha* und *Michajĕhu* kann nicht ins Gewicht fallen, da *Micha* lediglich eine Abkürzung der längeren Formen (מִיכָיָה, מִיכָיְהוּ und מְכָיְהוּ) ist, welche die Bedeutung: *wer ist wie Jahwe?* besser erkennen lassen (vgl. LXX Μιχαίας auch für unseren Propheten); aber deshalb dürfen die beiden Propheten Micha nicht zusammengeworfen werden, wie dies sicher von der späten Interpolation I Reg 22 28[b] (vgl. Mch 1 2), vielleicht auch vom Autor von Mch 6 9–16 (s. zu 6 16) geschieht. Zur Unterscheidung von seinem älteren Namensvetter heisst unser Micha der *Moraštite* 1 1 und Jer 26 18. Die Nennung von *Morešet Gat* 1 14 kann insofern als weitere Bestätigung der Herkunft Michas aus Moreschet gelten, als der Autor der Interpolation 1 10–15 in der Näherbestimmung Michas als des Moraschtiten den

Anlass gefunden hat, zu seinen Wortspielen Moreschet und in der Nähe desselben gelegene Ortschaften zu wählen. Ist seine Deutung richtig, so muss die Heimat Michas in der Nähe von Gat gesucht werden. Auf alle Fälle bleibt soviel sicher, dass Micha kein Jerusalemer, sondern wie Amos ein Prophet aus der Provinz war.

Die Zeit Michas kann im Allgemeinen nicht zweifelhaft sein; Jer 26 18 nennt ihn einen Zeitgenossen des Königs Hiskia und die Überschrift 1 1 führt vor Hiskia noch Jotham und Ahas an. Der Inhalt der auf Micha zurückgehenden Worte bestätigt wenigstens teilweise diese späteren Angaben; denn er handelt von der Zerstörung Samarias und Jerusalems und bringt beide Ereignisse in engen Zusammenhang als zwei Akte ein und desselben Dramas. Es kann daher nicht fraglich sein, dass Micha in die Zeit, da das Nordreich fiel, gehört; aber die genauere Datierung hängt namentlich von der Auffassung und Beurteilung der ersten Worte 1 5^b 6 8 9 16 ab, wo im Anschluss an die Drohung der Zerstörung Samariens auch Jerusalem das gleiche Geschick in Aussicht gestellt ist und der Accent besonders auf diesen zweiten Akt verlegt wird. Es ist nun nicht wahrscheinlich, dass bereits vor 721 ein Judäer den Fall Samariens als Vorspiel des kommenden Unterganges Jerusalems angesehen habe, da damals bei der Feindschaft, die zwischen Israel und Juda herrschte (vgl. den syrisch-ephraimitischen Krieg von 735/4), und bei der Freundschaft zwischen Assur und Juda (vgl. die Huldigung des Ahas vor Tiglatpileser in Damaskus im Jahre 732) nicht zu denken war, dass Jerusalem in den Fall Samariens mit verflochten sein werde. Dagegen konnte nachträglich, als die Gefahr an Juda herantrat, die Zerstörung des israelitischen Reiches als der erste Akt des ganzen Trauerspiels erscheinen. Wir werden darum die Entstehung schon der ersten Prophetie Michas in die Nähe des Ereignisses zu rücken haben, das Jerusalem das Schicksal Samariens zu bereiten schien, in die Nähe von 701, da Sanherib gegen Juda und Jerusalem zog. Dabei haben wir in der Drohung an Samarien nicht eine Reminiscenz aus den Jahren vor 721 zu sehen; denn, wie CORNILL geltend macht, ist 721 Samarien wohl erobert, aber nicht zerstört worden, sodass die Drohung der Zerstörung umsoweniger auffallen kann, als Samarien sich alsbald nach der Eroberung wieder an den Aufständen gegen die Assyrer beteiligte. Inzwischen hat auch Juda seine Politik geändert; es machte jetzt mit bei den Aufständen des Westens, es trieb jetzt die Politik der Samarier im Bunde mit den kleinen Weststaaten von Sidon und Tyrus bis nach Gaza und die Reste Samariens halfen mit, so wird das Schicksal Jerusalems auch das samarische sein: Samarien wird dem Erdboden gleichgemacht und mit ihm kommt Jerusalem an die Reihe. Am wahrscheinlichsten fällt demnach Michas Prophetie in die Anfangszeit der Regierung Sanheribs (705—681), da Palästina einen neuen Aufstand machte, zu dessen Niederwerfung Sanherib 701 in Palästina erschien. Aus diesen Jahren 705—701 lassen sich sämtliche Worte Michas wohl verstehen; namentlich hat man nicht mit VOLZ Cap. 2f. in die Zeit nach Jerusalems Bewahrung vor Sanherib zu setzen. Der „dünkelhafte Wahn“ auf Jahwes Hilfe, von dem 3 11 Zeugnis giebt, ist nicht erst eine Frucht des Ereignisses von 701, sondern die Ursache der Politik, die die Assyrer als Feinde ins Land rief (s. zu 3 11). Michas Prophetieen stammen daher aus den letzten Jahren des 8. Jahrhunderts, sie fallen in die Regierungszeit Hiskias (so mit Recht Jer 26 18), nicht auch in die Zeit der Könige Jotham und Ahas, wie der Redaktor von 1 1 annimmt, aber ebenso nicht in die Tage

Manasses, an den man gerne mit gedacht hat, weil man so einzelne Stücke von Cap. 6f. für Micha zu retten hoffte.

2) Die prophetische Thätigkeit und die Bedeutung Michas. Von der prophetischen Thätigkeit Michas lässt sich nichts Bestimmtes sagen. Man weiss nicht, ob er seine Prophetieen mündlich unter die Leute gebracht hat. Es ist dies sehr wahrscheinlich und man darf wohl annehmen, dass er in seiner Heimat Moreschet bei einem grösseren Jahwefeste und vielleicht auch gelegentlich eines Besuches in Jerusalem, bei einem Feste, wie Amos in Bethel, seine Worte zu den Versammelten gesprochen hat. Jedenfalls kennt er das Treiben der Hauptstadt und der führenden Stände, und wohl nicht bloss vom Hörensagen, sondern aus eigener Anschauung. Über die Wirkung dieser Prophezeiung hören wir nichts; sie hat wohl noch weniger Beachtung gefunden als die gleichlautenden Worte Jesajas. Man setzte sich über diese Meinung des Propheten aus der Provinz mit leichtem Sinn hinweg; er verstand doch nichts von Politik und „man hatte ja die Macht in den Händen“ (2 1). Möglich, dass in der Landschaft seine Worte bessere Aufnahme fanden; wir wissen es nicht.

Die schriftliche Aufzeichnung der Worte darf man auf den Propheten selbst zurückführen. Denn erstlich ist der Gedankengang in Cap. 1—3, wenn die fremden Bestandteile ausgeschieden werden, tadellos und die Abrundung des Ganzen mit 3 12, der auf 1 5^b zurückgreift, ist unverkennbar, sodass man die Anordnung lieber dem Autor, als einem späteren Sammler zuschreibt. Dann aber konnte Micha ebensogut wie Jesaja sich gedrungen fühlen, seine Worte aufzuzeichnen zu einem Zeugnis für die Zukunft, da ihm gerade wie Jesaja die Rettung Jerusalems vor Sanherib nicht als Aufhebung, sondern nur als Aufschiebung der Erfüllung seiner Weissagung erscheinen mochte. Übrigens mussten damals die prophetischen Worte eines Amos und Hosea auch schon schriftlich vorhanden sein, sodass sich die Niederschrift für Micha, besonders bei dem geringen Umfang seiner Prophetenrede, fast von selber ergab.

Die Bedeutung der Prophetie Michas liegt hauptsächlich darin, dass sie uns zeigt, wie ein einfacher Mann aus der Landschaft von seinem Sinn für Sitte und Recht aus dazu gelangt, die unheilvollen Folgen des Treibens der leitenden Kreise zu erkennen und sich mit Kraft und Energie gegen das erkannte Übel zu erheben. Er gleicht am meisten Amos, zumal in seinem Ausgangspunkt von der unbedingten Geltung des Rechts und der Sitte, in seiner kräftigen Überzeugung von dem ethischen Wesen der Religion, und mit Jesaja hat er gemein, dass er die Konsequenzen dieser Anschauung auch für Juda zieht, diesem das gleiche Schicksal ankündigend, wie es das Nordreich ereilte. In der Schilderung der Zustände in den führenden Ständen trifft er mit Jesaja vielfach zusammen, in Einzelnem sind seine Bilder sogar schärfer, sodass wir noch besser als in Jesaja die Verkommenheit der Beamten selbst unter der Regierung eines Hiskia kennen lernen, man vgl. 3 1-4 über die Richter und 3 5-7 über die Propheten, ferner 2 6-11 bes. v. 8f. über das Hausen der Grossen wie Feinde im eigenen Lande. Auch das Schlussurteil über Jerusalem 3 12 ist in einer Weise formuliert, dass man begreift, wie es den Zeitgenossen Jeremias eher geläufig sein konnte, als ein dasselbe besagender Ausspruch Jesajas. Micha macht den Eindruck eines unbeugsamen Charakters von einem tiefen Sinn für das, was recht ist, und von einer mächtigen Energie, die gegen alle Schäden ankämpft. Es ist von grosser Wichtigkeit, dass wir durch ihn erfahren, wie es neben Jesaja Männer, die als seine Ge-

sinnungsgenossen gelten können, in der Landschaft gab. Micha war nicht so vielseitig wie Jesaja, er spricht nicht vom Glauben an Jahwes Macht, aber er besitzt ihn, er redet nicht von Gottes Herrlichkeit, aber er ist von derselben erfüllt. Micha ist der letzte in der Reihe der vier grossen Propheten des achten Jahrhunderts, die jenen kräftigen Vorstoss gegen die von kanaanäischem Wesen durchsetzte Religion des Volkes führten, und es ist bezeichnend, dass gerade bei ihm wieder, wie bei dem ersten, das Sittliche als die Kraft und Quelle dieser neuen geistigen Bewegung hervortritt und als das Wesen und der Mittelpunkt der wahren Religion erscheint. Micha ist eine ernste und sittenstrenge Natur, von einem bewundernswerten feinen Gefühl für das Sittliche und einer merkwürdig reinen Erkenntnis und Auffassung desselben inmitten einer verwilderten und entsittlichten Umgebung. Man ersieht daraus, dass nicht Formeln und Gesetze, die ihm die Pflichten des Menschen ausdrückten, der Hintergrund seiner Persönlichkeit sind, sondern der lebendige Gott, der ihm Klarheit und Kraft verleiht, und das tiefe Gefühl, dieser höchsten Macht unbedingt verpflichtet zu sein.

III. Die Entstehung des Michabuches.

1) **Der Grundstock des Buches** lässt sich mit grösster Wahrscheinlichkeit feststellen. Er wird gebildet von den auf Micha zurückgehenden Stücken, die sich innerhalb der drei ersten Capitel finden und einen geschlossenen und abgerundeten Gedankengang aufweisen: 1) 1 5^b 6 8 9 16; 2) 2 1–3 4 (?); 3) 2 6–11; 4) 3 1 2^a 3^a 4; 5) 3 5^a 2^b 5^b–8 und 6) 3 9–12. Nimmt man die Überschrift דְּבַר־יְהוָה אֶל־מִיכָה הַמֹּרַשְׁתִּי dazu, so darf man darin das Michabuch, wie es zur Zeit Jeremias vorhanden war (vgl. Jer 26 18), wiedererkennen. Dass es wahrscheinlich seine Gestalt durch Micha selber erhalten hat, ist oben Einl. II 2 bemerkt worden.

2) **Die sekundären Elemente des Buches** weisen einen sehr verschiedenen Charakter auf und stammen aus den verschiedensten Jahrhunderten. In grosser Anzahl sind Heilsverheissungen vorhanden und sie verteilen sich auf alle drei Teile des Buches: im ersten Teile gehört dazu 2 12f.; der zweite Teil Cap. 4f. ist nur aus Heilsverheissungen zusammengesetzt (abgesehen von dem Zitat 4 14), da auch 5 9–14 die Ausrottung des heidnischen Kultusapparats und des Kriegsmaterials als die Einleitung des messianischen Friedensreiches gemeint ist; im dritten Teile kommt die Hoffnung auf Heil zum Wort in den zwei Psalmen 7 7–20. Achten wir auf die Zeit dieser Heilsverheissungen, so ergiebt sich, dass mit einiger Sicherheit als um 500, vielleicht schon am Ausgang des 6. Jahrhunderts entstanden 4 1–4 und 5 1 3 betrachtet werden können, dass dagegen ebenso sicher 5 4f. 5 6–8 9–14 und 7 7–20 in das zweite Jahrhundert weisen und dass alle übrigen Stücke dieses Inhalts nachhesekielischen Ursprungs sind. Unter den Elementen mahnenden und strafenden Inhalts ist als relativ alt 6 6–8 hervorzuheben, ein Stück, das dem 6. resp. noch wahrscheinlicher dem 5. Jahrh. entstammt; dagegen können 6 9–16 und 7 1–6 auch erst dem zweiten Jahrh. angehören. Redaktioneller Art sind: 1 2–5^a 6 1–5; schriftgelehrten und glossatorischen Charakter tragen 1 10–15 2 5 3 3^b, s. weiter die Erklärung.

3) **Der Werdeprozess und der Abschluss des Buches.** Einen einheitlichen Zusammenhang innerhalb der Heilsweissagungen oder auch der Mahnworte aufzuweisen

gelingt nicht (s. Einl. I), sodass man den Gedanken aufzugeben hat, es seien ursprünglich für sich bestehende Sammlungen nachträglich an das alte Buch Mch angefügt worden. Man wird versuchen müssen, die Entstehung des jetzigen Buches aus einem allmählichen Anwachsen verschiedener fremder Bestandteile zu erklären. Da uns nur das Resultat dieses bis ins zweite Jahrhundert dauernden Prozesses vorliegt und für die Zwischenstadien von Jeremia an die Zeugnisse fehlen, ist man auf Vermutungen angewiesen, die sich auf den Bestand des gewordenen Buches gründen müssen. Auch die Annahme ELHORST's, dass einst Cap. 4f. hinter Cap. 6f. gestanden habe, erleichtert die Erklärung der Entstehung des Buches nicht.

In dem Konglomerat, das die Capp. 4—7 fraglos aufweisen, sind zwei feste Krystallisationspunkte nicht zu verkennen, die in ihrer Art wieder einander gleichen und auch durch ihren Gehalt als Zugaben zu dem alten Michabuche sich vortrefflich eignen. Es sind dies die Weissagung von der universalen Bedeutung Zions 4 1-4 und die Zusammenfassung der Verpflichtungen des Jahwebekenners, der Forderungen des wahren Gottesdienstes 6 6-8. Beide Stellen haben nichts von dem engen partikularistischen Judentum an sich und beide sind durchhaucht von einem ächten humanen und ethischen Geiste. Wie vortrefflich diese beiden tiefen und hohen Worte als Anhang zu dem Buche des Propheten passen, der ein so reines und feines Gefühl für die ethischen Pflichten hatte, braucht nicht gesagt zu werden. Mir scheinen diese beiden Worte so sehr von ihrer Umgebung abzustechen und mit Micha im Geiste, d. h. in der Erkenntnis dessen, was die wahre Religion ist, zu harmonieren, dass ich sie als die ältesten Zusätze zu dem Buche Mch erklären möchte. Wohl mögen sie nicht gleichzeitig hinzugefügt sein. Zuerst ist 4 1-4 als Gegenbild zu der alten Drohweissagung hinzugefügt, um zu sagen: die Drohung ist erfüllt, aber eine herrliche Zukunft steht bevor, da die tiefsten Forderungen des Propheten auch bei den Heiden zur Geltung kommen werden. Jedenfalls hat diesen Sinn derjenige der Weissagung beigelegt, der 6 6-8 anschloss. Es ist nicht nötig anzunehmen, dass er diese Worte einem Fremden entlehnte, sie können sehr wohl sein eigenes Werk sein. Für das zweite Stadium in dem Werdeprozess des Buches Micha werden somit in Anspruch zu nehmen sein neben dem alten Michabuch die Zuthaten von 4 1-4 und 6 6-8, wobei 4 5 von der Hand dessen, der 6 6-8 beigefügt resp. auch verfasst hat, herrühren wird, da dieser Vers die beste Überleitung von 4 4 zu 6 6 bildet und in 6 6-8 gerade erklärt wird, was es heisst „im Namen Jahwes wandeln“. Ein Mehreres b r a u c h t das Michabuch im 5. Jahrh., in dem 6 6-8 entstanden ist, nicht enthalten zu haben und wenn, wie ich annehme, nicht durch reinen Zufall 6 6-8 hinzugekommen ist, so k o n n t e es auch nicht mehr enthalten, da alle andern Stücke, die jetzt sich in dem Buche finden, anderen Geistes sind.

Die einzelnen Etappen auf dem Wege vom Michabuch des 5. Jahrh. bis zu dem des 2. Jahrh., das uns vorliegt, zu verfolgen ist unmöglich. Aber verständlich ist es, wie sich in der Folgezeit, namentlich noch im 2. Jahrhundert Stücke einfügten, die eine andere Ansicht von der Heidenwelt und der Zukunft Jerusalems hatten, als 4 1-4, und ganz natürlich ist es, dass sie unmittelbar an 4 1-4 zur Vervollständigung des Bildes der eschatologischen Erwartungen angeschlossen wurden. Ebenso muss es als selbstverständlich gelten, dass nach den Einschüben 4 6—5 14 die Verse 6 6-8 nicht für sich gelassen werden konnten. Durch die Einschübe hatten sie die Verbindung

verloren; darum erhielten sie die Einführung 6 1-4a und dieser konnten, da 6 6-8 nicht genügte, nur neue Bedrohungen Jerusalems entsprechen, welche deshalb auch 6 9—7 6 nach 6 6-8 nicht fehlen. Den Schluss durfte aber die Drohung nicht bilden, so mussten die beiden Psalmen 7 7-20, die den Glauben an das Heil der Zukunft festhalten, noch hinzukommen. So hat in den letzten zwei Capiteln eins das andere nach sich gezogen. Die Einführung ist Dtjes nachgebildet, wo so oftmals die Verhandlungen Jahwes mit Israel oder mit den Heiden als ein Rechtsstreit dargestellt werden, die beiden Stücke 6 9-16 und 7 1-4 (resp. 6) scheinen, bes. wenn die Vermutung zu v. 16 richtig ist, dass eine Verwechslung resp. ein Zusammenwerfen von Micha ben Jimla mit unserem Propheten zu Grunde liege, auf schriftgelehrtem Studium zu beruhen und eigens für diese Stelle verfasst zu sein; dass Thora und Propheten dem Verf. bekannt sind, erkennt man deutlich an manchen Wendungen und auch an die Art der Psalmen wird man mehrfach erinnert. Eigentliche Psalmen sind dann ohne Frage 7 7-20 und an ihrer Entstehung im 2. Jahrh. kann man nicht zweifeln. Vgl. hiezu den Commentar.

So beruht die Dreiteilung des Buches wohl auf den successive erfolgten Zusätzen 4 1-4 und 6 6-8 zum Grundstock, aber höchst wahrscheinlich hat die Ähnlichkeit des Buches Jesajas, des Zeitgenossen Michas, mitgeholfen, den dritten Teil in der oben angegebenen Weise auszugestalten.

Bei der Anordnung und Ausgestaltung von Cap. 6f. hat offenbar bereits der Redaktor die Hand im Spiele; denn der Abschnitt Cap. 1 2-4, der ihm gehören wird, schaut hinüber auf 6 1-4a, wenn er schon noch allgemeiner das Ganze in den Rahmen des Weltgerichtes einfügt, in dem die Gerichtsverhandlung mit Israel aber die wichtigste Episode bildet. Wir können darum die Redaktion des Buches, da die von ihr beigefügten Psalmen in 7 7-20 ins zweite Jahrh. gehören, nicht früher als in das zweite Jahrh. verlegen, müssen aber auch dann noch die Möglichkeit offen lassen, dass einzelne Verse später hinzugekommen sind. Andererseits lässt sich ebenfalls nicht entscheiden, ob die Einfügung von 2 12f. gleichzeitig mit der Einschiebung der Heilsverheissungen, die wieder nicht an einem Tage geschehen sein muss, erfolgte oder nicht, ob, was sehr möglich ist, die Redaktion 1 10-15 2 5 und ähnliches einfügte oder ob diese Zusätze früheren oder späteren Datums sind. Genug, dass folgende drei Etappen in der Entstehung des eigenartigen Buches zu unterscheiden sind:

1) das Michabuch zur Zeit Jeremias, vgl. oben unter III 1.

2) das Michabuch des fünften Jahrhunderts, bestehend aus dem Grundstock 1) und 4 1-4 5 6 6-8.

3) das Michabuch des zweiten Jahrhunderts, abgesehen von späteren kleineren Einfügungen und Glossen das gegenwärtige kanonische Buch Mch.

IV. Litteratur.

C. P. Caspari Über Micha den Morashtiten und seine prophetische Schrift 1851 1852; T. Roorda Commentarius in Vaticinium Michae 1869; Stade Bemerkungen über das Buch Micha ZATW 1881, 161—172, Weitere Bemerkungen zu Micha 4 5 ZATW 1883, 1—16; Nowack Bemerkungen über das Buch Micha ZATW 1884, 277—291 und Stade Bemerkungen dazu ebendaselbst 1884, 291—297; Ryssel Die arabische Übersetzung des Micha in der Pariser und Londoner Polyglotte ZATW 1885, 102—138;

STADE Mich. 2 4 ZATW 1886, 122f.; RYSSEL Die Textgestalt und die Echtheit des Buches Micha 1887; H. J. ELHORST De Profetie van Micha 1891; T. K. CHEYNE Micah, with Notes and Introduction 1895; W. ROB. SMITH The Prophets of Israel, New Edition 1895 XXIII—XXVII (von CHEYNE) 287—293 429—431; PAUL VOLZ Die vorexil. Jahweprophetie 1897, 63—67; K. J. GRIMM Euphem. Liturg. Appendixes in The OT 1901, 78—81 94f.; ED. SIEVERS Metrische Studien. I. Textproben 1901, 484—487; Art. Micah (Book) in Encycl. Bibl. III (1902), 3068—74; T. K. CHEYNE Critica Biblica II (1903), 153—163; STADE Mch 1 2-4 und Mch 7 7-20 ein Psalm ZATW 1903, 163—171.

Erklärung.

Die **Überschrift 1 1** ist, wie die ähnlich lautende zu Hosea, aus alten und jungen Elementen zusammengesetzt. Altes Gut ist: *Das Wort Jahwes, das an Micha aus Morešeth erging,* vgl. Hos 1 1; denn die Heimat ist schwerlich erst aus 1 14 erschlossen und auch Jer 26 18 nennt Micha *den Moraschtiten.* Über Namen und Herkunft des Propheten vgl. ferner Einleit. II 1. Junges Gut liegt dagegen vor in den Angaben über die Zeit und das Objekt der Weissagung Michas. Dass er *über Samarien und Jerusalem* prophezeite, ergiebt sich zwar aus seinen Worten und ebenso hat er nach dem Inhalt derselben unter Ahas oder Hiskia oder unter beiden gewirkt, vgl. auch Jer 26 18 und Einleit. II 1; aber in die Zeit Jothams führt keines seiner Worte zurück, die Datierung ist darum den ähnlichen sekundären Angaben von Jes 1 1 Hos 1 1 nachgebildet. Zum Beweise ferner, dass v. 1[b] späteren Ursprungs ist, genügt die Verbindung von חָזָה, *schauen,* mit dem Objekte דְּבַר י׳, *Wort Jahwes,* s. zu Jes 1 1 Am 1 1.

Erster Teil:
Das kommende Gericht
1 2—3 12.

Cap. 1—3 bilden den Grundstock des Buches Micha und ihr Inhalt ist Drohung des Gerichts. Doch soll damit weder gesagt sein, dass alle hier vereinigten Stücke auf den Propheten Micha zurückgehen, noch dass nur von dem Gerichte die Rede sei. Unter den sekundären Teilen, die auch in diesen Capiteln nicht fehlen (s. zu 1 2-5[a] 7 10-15 2 12f.), befindet sich nämlich einer (2 12f.), der deutlich die Heimkehr aus dem Exile weissagt; vgl. die Auslegung.

I. Jahwes Erscheinen zum Weltgericht 1 2—4.

Die Schilderung v. 2-4 bildet die Einleitung zu den Capp. 1—3, sie stellt das in diesen Capiteln Samarien und Jerusalem gedrohte Gericht in den Rahmen des Weltgerichtes. Dieses lag jedoch nicht Micha, sondern erst den Späteren im Sinn, die sich nicht darein schicken konnten, dass Israel und Juda allein von allen Völkern das Gericht

von den Propheten hätte gedroht sein sollen, während doch die Heiden es weit mehr verdienten. Die Verse blicken darum auch schon hinüber auf Cap. 4, wo die Schilderung der glücklichen Zukunft Zions beginnt. Damit ist aber, wie STADE (ZATW 1903, 163) erkannt hat, zugleich gesagt, dass die Verse 2–4 nicht von Micha herrühren, der sich allein mit Israel und Juda beschäftigt und diesen nur den Untergang, nicht auch die Rettung geweissagt hat, wie sich zum Überflusse deutlich aus Jer 26 18 ergiebt. Eine Verbindung zwischen dem Weltgericht und der nachfolgenden Drohung des Gerichtes über Samarien und Jerusalem lässt sich nur auf Grund der späteren Vorstellung vom allgemeinen Weltgerichte gewinnen. Eine nähere Beziehung aber fehlt zwischen v. 2–4 und v. 5^{b}ff.; zu v. 5^{a} vgl. unten; auch ist die Unebenheit zwischen beiden Stücken nicht zu verkennen, dass v. 2 Jahwe als Ankläger aufsteht gegen die Heidenwelt, während er v. 5^{b}ff. nur der Richter von Israel und Juda ist. Auch metrisch unterscheiden sich v. 2–4 von v. 5^{b}ff.: v. 5^{b}ff. herrscht der „Kinarhythmus" (STADE), v. 2–4 haben wir drei gleichschwebende Vierzeiler, der erste und dritte mit drei-, der zweite mit zweihebigen Zeilen.

2 ***Höret, ihr Völker alle, Horche, Erde und was sie anfüllt, Dass Jahwe gegen euch Zeuge sei, Der Herr aus seinem heiligen Tempel.*** Die „ihr" in בָּכֶם auf die Israeliten zu beschränken, ist bei der direkten Anrede aller Völker, nicht nur der Stämme Israels (vgl. das parallele אֶרֶץ וּמְלֹאָהּ), in v. 2^{a} reine Willkür, die den fehlenden Übergang von v. 2–4 zu v. 5^{b}ff. herstellen möchte. Im Grunde sind unter den Völkern die Israeliten geradezu ausgeschlossen, gegen sie tritt Jahwe im Weltgericht nicht als Zeuge, d. h. Ankläger, auf, sondern gegen die Heiden, vgl. Zph 3 8 (s. STADE ZATW 1903, 163 und die Erklärung dieser Stelle). כֻּלָּם (durch die späte Interpolation im Text des Königsbuches I Reg 22 28 bezeugt, vgl. LXX, wo der Zusatz noch fehlt) statt כֻּלְּכֶם und מְלֹאָהּ statt מְלֹאֵךְ ist bei solchen Erweiterungen der Anrede häufig, vgl. Jes 22 16 47 8 54 1 und s. zu Ob v. 3, ausserdem auch KÖNIG Syntax § 344l. אֲדֹנָי ist wie oft in den Text geratenes Ḳerē für das folgende יְהוָה. Der *heilige Tempel* Gottes ist hier wie z. B. Jes 63 15 im Himmel gedacht, vgl. יֵרֵד v. 3; ob das auch Michas Vorstellung war, ist die Frage. **3f.** Jahwes Anklage zeigt sich im Gericht, das er über die Welt halten wird; von diesem selber ist zwar in v. 3f. nicht die Rede, sondern nur von Jahwes Erscheinen zu demselben. ***Denn siehe Jahwe Zieht aus von seiner Stätte*** scil. seinem himmlischen Tempel, vgl. v. 2 und s. Hos 5 15, ***Kommt herab und schreitet Über die Höhen der Erde;*** zu דָּרַךְ עַל־בָּמֳתֵי־אָרֶץ vgl. Dtn 33 29 Am 4 13, beides späte Stellen. **4** Die gewaltigen Veränderungen, die Jahwes Erscheinen zum Weltgericht auf Erden herbeiführt, werden mit den Bildern der Verheerung eines fürchterlichen Gewitters geschildert: ***Und es zerschmelzen die Berge unter seinem Schritt Und die Thäler, sie spalten sich, Wie Wachs vor dem Feuer, Wie Wasser, ausgeschüttet an einem Abhang.*** Eine Umstellung der beiden mittleren Zeilen (NOWACK) ist unnötig; es versteht sich von selbst, dass die dritte zur ersten und die vierte zur zweiten gehört. Vgl. zum Inhalt Jdc 5 5 Jes 63 19 Hab 3 6, zu dem Hoph. מֻגָּרִים das Hiph. v. 6.

2. Das Gericht über Samarien und Jerusalem I 5–16.

Obschon Micha von dem Gericht über Samarien ausgeht, liegt ihm hauptsächlich an der Weissagung des Gerichts über Jerusalem. Beide sind ihm „nur zwei Akte desselben Gerichts" (NOWACK). Die Frage aber ist, ob Samarien noch nicht zerstört war, als Micha

mit seiner Weissagung über Jerusalem hervortrat, also ob der Zusammenhang des Schicksals Jerusalems mit dem Samariens Micha schon aufging, als Samariens Ende bevorstand, oder erst unter Sanherib, als die Gefahr an Jerusalem herantrat. Das letztere wird anzunehmen sein, da Micha sonst überall nur Juda vor Augen hat; da aber doch sich die Prophetie an Samarien nicht als Schilderung der Vergangenheit verstehen lässt (vgl. וְשַׂמְתִּי, וְהִגַּרְתִּי, אֲגַלֶּה v. 6), so wird man mit Cornill daran zu denken haben, dass 721 Samarien wohl erobert, aber nicht zerstört wurde, also dass gar wohl Micha um 701, wie Sanherib heranrückte, mit der völligen Zerstörung Samariens drohen und Jerusalem die Deportation seiner Einwohner ankündigen konnte. Dann ist das Datum der Wirksamkeit Michas ohne Frage die Regierungszeit Hiskias und nicht nur Jotham, sondern auch Ahas in der Überschrift v. 1 unrichtig. S. ferner Einl. II 1.

Die Worte Michas sind nicht intakt auf uns gekommen; denn in v. 5–16 sind mancherlei Vermehrungen des ursprünglichen Textes zu erkennen. Stade nennt v. 5ᵃ „eine ziemlich ungeschickte redaktionelle Naht“, Wellh. bezeichnet v. 9–16 (wohl einzuschränken auf v. 10–15) als eine „Kapuzinade“, allerdings ohne die Verse Micha abzusprechen. Zu diesen beiden sekundären Stücken ist als drittes v. 7, die Bedrohung der Götzenbilder Samariens, zu gesellen. Lässt man diese Stücke weg, so bleibt in v. 5ᵇ 6 8 9 16 ein annehmbarer Zusammenhang, der sich auch formell als Klage des Propheten über das Unglück seines Volkes durch die Anwendung des Kinarhythmus zu erkennen giebt.

5ᵃ giebt sich als „redaktionelle Naht“ zwischen v. 2–4 und v. 5ᵇff. schon durch das allgemeine כָּל־זֹאת, das ganz unbestimmt bleibt, da ja in v. 2–4 nur von dem Erscheinen Jahwes, noch nicht vom eigentlichen Gericht gesprochen ist, zu erkennen. Die ganze Naht ist aber auch abgesehen von כָּל־זֹאת nur aus Wörtern und Begriffen von v. 5ᵇ zusammengesetzt. Über die sachliche Verschiedenheit, die die Einschränkung auf Israel und Juda gegenüber v. 2–4 bedeutet, vgl. die Vorbemerkung zu v. 2–4. Für וּבְחַטֹּאות l. mit LXX, Targ. וּבְחַטַּאת.

5ᵇ, die Einleitung der Klage: *Wer ist die Missethat Jakobs? Ist's nicht Samarien? Wer ist die Sünde Judas? Ist's nicht Jerusalem?* Für בָּמוֹת ist mit den alten Versionen, חַטַּאת zu lesen, das auch der Redaktor von v. 5ᵃ hier noch vorgefunden hat, s. auch Textkrit. Erläuterungen bei Kautzsch; aber mit der Sünde Samariens und Judas ist nicht der Götzendienst gemeint, wie bei Kautzsch (Übersetzung) falsch expliziert wird. Es sind ganz andre Sünden, die Micha Cap. 2 f. Jerusalem vorwirft, und v. 7 ist spätere Interpolation (s. zu v. 7). Unrichtig ist die Änderung von מִי in מָה; Micha frägt hier nicht nach den einzelnen sündigen Thaten, sondern nach dem Herde der Sünde. Die Hauptstädte sind das Verderben, von ihnen geht die Missethat aus. Gerade im Munde Michas, der aus der Provinz stammt, ist ein solches Urteil verständlich; vgl. auch Jeremias Beurteilung der Hauptstadt Jer 5 f. **6**, die Strafe Samariens: *So mach' ich denn Samarien zum Felde, Zu Anlagen für Weinberge Und stürze seine Steine ins Thal Und seine Grundmauern leg' ich bloss.* Statt לְעִי הַשָּׂדֶה, = zu Trümmern des Feldes, das nicht verständlich ist und zu dem Schlusse der Zeile wenig passt, lese ich לְשָׂדֶה, *zum Felde*; Samarien soll wie Jerusalem zum Ackerfelde werden vgl. 3 12ᵃ. לְעִי sehe ich für in den Text geratene Glosse aus 3 12 an, die Samarien keinen Vorzug vor Jerusalem lassen wollte. Den sollte es auch für Micha nicht haben; was er Samarien droht, ist so schlimm, wie was Jerusalem erfahren soll: beide sollen als Städte verschwinden. Mit dem ὀπωροφυλάκιον, der *Obstwachhütte* (specula, quam custodes

satorum et pomorum habere consueverunt s. bei RYSSEL) der LXX für לְעִי ist kein sicherer Text und kein guter Sinn zu gewinnen und לְיַעַר ה' (so WELLH. und NOWACK) schwerlich besser als לְעִי ה', da der Gegensatz zu einem Stadtwald unverständlich bleibt. לְמַטָּעֵי כָרֶם, *zu Anlagen für Weinberge*, mochte sich der fruchtbare Hügel, auf dem Samarien lag, nach dem Verschwinden der Stadt sehr wohl eignen, vgl. Jes 28 1-4; zugleich liegt in dieser Aussage die Ankündigung definitiver Zerstörung. Zu v. 6b vgl. Ps 137 7 und JOSEPHUS Antiqu. XIII 10 3.

7, eine Interpolation; sie verrät sich schon dadurch, dass sie die Zerstörung der Götzen erst der Zerstörung der Stadt folgen lässt. Dann wussten die Späteren überhaupt weit mehr von den Götzen Samariens zu berichten als die frühere Zeit, vgl. Jes 10 10f. (sekundäre Stelle) und zu Jes 27 9f.; Samarien galt ja den Juden nach dem Exil als von Jahwe abgefallen. Endlich wird der Prophet doch nicht über die Vernichtung der Götzen weinen; v. 8 schliesst sich also nur an v. 6 an. Zu dem *Verbrennen* der Götzen *im Feuer*, wie es das Gesetz Dtn 7 5 25 verlangt, vgl. bes. I Chr 14 12 neben der Parallelstelle II Sam 5 21. Zwischen פְּסִילֶיהָ, *ihre Schnitzbilder*, und עֲצַבֶּיהָ, *ihre Götzenbilder*, passt אֶתְנַנֶּיהָ nicht gut, man erwartet statt *Buhlerlohn* ein drittes Wort für Götzen oder etwas Ähnliches; WELLH. hat wohl mit dem Vorschlage, אֲשֵׁרֶיהָ, *ihre Ascheren*, zu lesen, recht, vgl. Jes 17 7f. (späte Stelle) 27 9 II Chr 14 2 4 34 4 7. Zu dem aramaisierenden Hoph. יֻכַּתּוּ von כָּתַת vgl. GES.-KAUTZSCH[27] § 67g. Für קִבָּצָה, dem das Objekt fehlt, liest man besser nach Targ., Pesch., Vulg. mit WELLH., NOWACK קֻבָּצוּ *sie sind zusammengebracht*. Übrigens ist der Schlusssatz nicht leicht zu verstehen, wenn die Götzen alle zerschlagen, verbrannt und zerstört sind, die vom Ertrag des Gewerbes der Kedeschen (s. zu Dtn 23 18f.) angeschafft sind. Das Zerstören ist doch nicht ein שׁוּב עַד־אֶתְנַן זוֹנָה. Soll der Gedanke von v. 7a vergessen und bloss gesagt werden: die kostbaren Bilder fallen den Feinden anheim und werden von diesen wieder zu der Unzucht verwendet, der sie den Ursprung verdanken? Oder steckt etwa der Sinn darin, dass sie, wie sie aus Schande entstanden, eben durch die Vernichtung zu Schanden werden sollen? Vgl. einen ähnlichen Gedanken Jes 30 22.

8, die tiefe Klage des Propheten über das Verderben, das Samarien erleidet: *Darüber will ich klagen und heulen Und barfuss und nackt einhergehen, Will ein Klagen anstimmen wie die Schakale Und ein Jammern wie die Strausse.* Dass עַל־זֹאת, *darüber*, sich nicht auf v. 7, sondern nur auf v. 6 beziehen kann, ist schon zu v. 7 bemerkt. Ein Absatz ist vor v. 8 nicht angebracht, v. 8 schliesst sich eng an v. 6 an. Zu der ungewöhnlichen Pleneskription in אֵילְכָה vgl. GES.-KAUTZSCH[27] § 69b Note 1; für שילל l. mit Ḳĕrē שׁוֹלָל = *ausgezogen, barfuss*; das Barfussgehen wie das blosse Tragen der כֻּתֹּנֶת ist Zeichen der Trauer, vgl. Jes 20 2 und II Sam 15 30. Das Geheul der *Schakale* und *Strausse* dient auch Hi 30 28f. als Bild für das Schreien der Trauernden. 9 Der Grund, warum ihn Samariens Geschick so tief traurig macht, liegt darin, dass damit auch Jerusalems Verderben zusammenhängt: *Denn unheilbar ist sein Schlag; Ja, er reicht bis Juda, Er trifft bis*

ins Thor meines Volkes, Bis nach Jerusalem. Nach LXX und Pesch. ist mit WELLH. und NOWACK, מַכָּתָהּ, *ihr Schlag*, der Schlag, der sie trifft, für den Plur. מַכּוֹתֶיהָ zu lesen, weil vorher und nachher der Singular steht; zu אֲנוּשָׁה, *unheilbar, tötlich,* vgl. Jer 15 18. Statt des gewöhnlich unpersönlich gefassten נָגַע liest man am besten nach Pesch. Targ. mit WELLH. nnd NOWACK auch hier das Femininum נָגְעָה. Die Perfecta drücken die lebhafte Gewissheit des Propheten aus: Die Zukunft ist vor seinem Auge schon Wirklichkeit. Bei *Thor* ist hier nicht an die Thüren, die zum Schutze der Leute dienen, gedacht, sondern an den Marktplatz, wo sich die öffentlichen Angelegenheiten abspielen; dieses Centrum, diesen Mittelpunkt alles Lebens Judas bildet Jerusalem; wir würden also sagen: der Schlag trifft *ins Herz* meines Volkes, עַד־ יְרוּשָׁלָם ist in keiner Weise mit WELLH., NOWACK und SIEVERS als Glosse zu verdächtigen; vielleicht ist sogar zur Überleitung auf die Fortsetzung v. 16 עָדַיִךְ יְרוּ׳, *bis zu dir Jerus.*, zu lesen.

10—15 bereitet der Erklärung die grössten Schwierigkeiten. Nur soviel ist deutlich, dass in dem Abschnitt eine Reihe von Wortspielen vorliegt, zu denen eine Anzahl von Ortsnamen verwendet wird. In Rücksicht auf diese Eigentümlichkeit der Form kann man die Bezeichnung „Kapuzinade“ (WELLH.) für den Abschnitt verstehen, aber man darf damit nicht den Begriff des Lächerlichen verbinden; denn den ganzen Passus beherrscht die Absicht, die Schwere des Unglücks und die Grösse der Trauer Judas zu schildern. Immerhin hat man das Gefühl, dass nicht aus dem unmittelbaren Schmerz diese Spielerei mit den Namen geboren sei, sondern dass sich ein Späterer bemüht habe, die Übereinstimmung von Namen und Schicksal zur Ausmalung der vom Propheten geweissagten unglücklichen Lage hervorzuheben. Im Namen steckt ein Omen, diese Anschauung liegt der Ausführung zu Grunde. Trotz allem Ernst lässt sich jedoch die Künstlichkeit dieser Namenspielerei nicht verkennen. Darum wird der Passus sowenig Micha zuzuschreiben sein, wie die ähnlichen in Jes 10 27^{b}–32 und Am 5 5^{b} den Propheten Jesaja und Amos (vgl. zu Jes 10 27^{b}–32 und zu Am 5 5^{b}). Dieses Urteil sekundärer Herkunft von v. 10–15 wird auch sonst bestätigt, so durch den Gebrauch von יִשְׂרָאֵל als Bezeichnung für Juda in v. 13–15, sowie durch den Widerspruch von v. 13 gegen v. 5^{b} (s. zu v. 13). Im Einzelnen bleibt manches unklar; die Anspielungen sind oft nicht mehr recht zu durchschauen, sie waren es wohl auch nicht immer für die alten Abschreiber und deshalb ist der Text vielfach unheilbar verdorben. Wenn bisweilen auch in v. 10–15 der Kinarhythmus durchscheint (s. v. 13 14 15), so ist das nur der Beweis, dass sich der Interpolator an das Metrum des Abschnitts gehalten hat, dem er seine Worte einzuverleiben wünschte.

10 beginnt der Interpolator mit einem Citat aus II Sam 1 20, wohl um die von Micha prophezeite Katastrophe mit der Katastrophe am Gilboa zu vergleichen. Übrigens passt גַּת wenig zu den judäischen Städten, die nachher genannt sind. WELLH. und NOWACK trennen daher das Sätzchen von der Ausführung v. 10–15 als fremden Bestandteil ab. Andre, ELHORST und WINCKLER, suchen unter Vergleichung von LXX resp. Pesch., die תַּגְדִּילוּ resp. תָּגִילוּ gelesen zu haben scheinen, durch Konjektur zu helfen: בַּגִּלְגָּל אַל־תָּגִילוּ = „in Gilgal jubelt nicht“; dann müsste man annehmen, dass Gilgal als Stätte des Jubels, etwa eines dort geübten Freudenkultes, hier in Betracht käme. CHEYNE liest mit ebenso viel Recht בְּגִלֹה, *in Giloh*, für בַּגִּלְגָּל. בָּכוֹ אַל־תִּבְכּוּ, *weinet, weinet nicht!*, ist ebenfalls unklar; die gewöhnliche Änderung von בָּכוֹ in בְּעַכּוֹ, *in Akko*, nimmt eine zweite Philisterstadt an, was ebenso unwahrscheinlich ist, wie גַּת in v. 10$^{a\alpha}$. Die Vermutung בְּבֹכִים, *in Bokim* oder *in Bekaim* (s. Jdc 2 1 5),

für בְּכוֹ wird von Winckler und Wellh. empfohlen: ersterer lässt im übrigen den Text unverändert und findet in dem Sätzchen die Aufforderung, in Bokim den Kult mit Klagegesängen (vgl. Gen 35 8) einzustellen, wie in Gilgal den mit Freudenjubel; letzterer hält אַל für fälschlich aus dem ersten Gliede hereingekommen und liest natürlich den Impera. בְּכוּ für תִּבְכּוּ, sodass er übersetzen kann: *Weint in Bekaim!* Alles bleibt ungewiss, selbst die Berufung auf die LXX für diese Emendation ist gefährlich, denn die LA ἐν Βαχειμ in einem Codex am Rande und in Syrohex. kann bloss auf eine durch Vergleichung des hebr. Textes hervorgerufene Änderung des gewöhnlichen Εναχειμ = ἐν Αχει(μ) zurückgehen (Nowack). Besser lässt sich v. 10[b] verstehen, wenn man mit LXX etc. den Impera. Plur. הִתְפַּלָּשׁוּ (Ḳĕrē: Sing. fem.; Kĕtīb: 1. pers. Sing. mit Anspielung auf die Philister) liest. Das *Sich wälzen im Staube* ist Zeichen der Trauer, vgl. Jer 25 34, ferner Jer 6 26 Hes 27 30 und II Sam 13 19. *Beth le-Aphra*, d. h. *Staubhausen*, ist sonst nicht bekannt, gewöhnlich identificiert man es mit עָפְרָה in Benjamin Jos 18 23, Buhl denkt zweifelnd an Betogabra (Eleutheropolis), das aber aram. בֵּית גַּבְרָא (ZDPV 1878, 224f.) lautet, G. A. Smith findet einen Anklang an den Namen in Wadi el-Ghufr südlich von Eleutheropolis. Die beiden letzten Lagen passten besser zu den nachher genannten Ortschaften. Ob לְ vor עַפְרָה nicht ein Schreibfehler ist, darf man jedenfalls fragen, so Encycl. Bibl. Art. Aphrah. Oort vermutet nicht übel עָפְרָה בֶּעָפָר für לְעַפְרָה עָפָר. Grössere Textverderbnis nimmt Winckler (Altorient. Forsch. I 103) auch hier an: עַפְרָה gilt ihm als Dittographie des folgenden עפר und ל als der Rest von אל, so liest er בְּבֵית־אֵל עָפָר הִתְפַּלָּשׁוּ = „in Bethel wälzt euch im Staube“, verliert dabei das Wortspiel, aber gewinnt zu seinem Gilgal und Bokim (Bekaim) als drittes das nahe gelegene Bethel. 11 ist nicht verständlicher als v. 10. Das grammatisch unmögliche עִבְרִי לָכֶם (2. pers. fem. Sing. mit 2. pers. masc. Plur.!) giebt LXX mit κατὰ γέλωτα ὑμῶν wieder, wie לְעַפְרָה v. 10, und zieht es zu v. 10. Damit ist jedoch nichts geholfen, nur aufs neue bewiesen, wie unsicher der Text ist. Die vorgeschlagenen Konjekturen befriedigen nicht; Elhorst liest: לֹא עָבְרָה לָכֶם י׳ שׁ׳ עָרֵי הַבֹּשֶׁת, aber was soll es heissen: „nicht ist an euch, ihr Städte der Schande, die Bevölkerung von Schaphir vorübergegangen“? Nicht viel besser wäre es, wenn etwa gelesen würde: עִבְרִי לָךְ יוֹשֶׁבֶת שָׁפִיר עֹטְיָה־בֹשֶׁת = „gehe doch vorüber, Bevölkerung von Sch., gehüllt in Schande“. Zudem bietet LXX בֹּשֶׁת nicht und liest עֶרְיָה vielmehr עָרֶיהָ τὰς πόλεις αὐτῆς. Soviel bleibt sicher, dass עֶרְיָה־בֹשֶׁת schwerlich „in schmachvoller Blösse“ übersetzt werden darf, wobei man den Ausdruck auslegt = Entblössung, welche Schande ist. Vielleicht ist mit Sievers בֹּשֶׁת als Dittographie des vorausgehenden יושבת zu erklären und עֶרְיָה zum folgenden Sätzchen zu ziehen. Zur Konstruktion wäre Gen 44 4 etc. zu vergleichen, wenn man dann nicht lieber מֵעִירָהּ lesen wollte. שָׁפִיר, LXX καλῶς, also etwa: *Schönstadt*, identificiert man mit *Sawāfīr*, östlich von Askalon. Das Wortspiel in v. 11[b] zwischen יָצְאָה und צַאֲנָן ist deutlich; der Sinn ist wohl: aus Furcht vor dem Feinde wagt *Ṣa'anan* sich nicht aus der Stadt hinaus, צַאֲנָן, etwa: *Marschstadt*, ist vielleicht identisch mit צְנָן, das nach Jos 15 37 in der Schephela lag. Die Lage von בֵּית הָאֵצֶל (zu dem fraglichen Nomen

loci אָצַל Sach 14 5 s. dort) ist ganz unbekannt, die Richtigkeit des Textes der zwei letzten Worte sehr fraglich (vgl. LXX ἐξ ὑμῶν πληγὴν ὀδύνης, viell. = מִכַּת מָרוֹת, sodass ἐξ ὑμῶν eine Dublette zu πληγὴν wäre, so WELLH.) und der Sinn des ganzen Sätzchens nicht zu erraten. OORT liest mit leichter Änderung יִקַּחָה מִעֶמְדָּתָהּ, also: die Klage von Beth ha-Eṣel nimmt sie (scil. wohl: Beth ha-Eṣel) weg von ihrer Stelle. **12** חָלָה לְטוֹב bedeutet nicht *beben um sein Heil*; man lese mit WELLH., NOWACK כִּי יִחֲלָה לְטוֹב (כִּי־חָלָה ist entstanden aus falscher Haplographie von י), so gewinnt man doch einen Sinn: *Auf Gutes harren die Bewohner von Marot*, dieses Harren ist ja schon an sich widersinnig: wie (vielleicht ist מָה = *wie!* für כִּי zu lesen) kann *Marot* (d. i. = *Bitterlingen*) auf Gutes hoffen!, aber noch weit Schlimmeres als das für Marot sich geziemende Bittere ist gekommen: *Unheil fährt herab von Jahwe sogar auf die Thore* (l. mit LXX שַׁעֲרֵי) *Jerusalems*. Zu den korrespondierenden כִּי ··· כִּי vgl. כִּי ···· וְכִי Hos 5 7 Jes 65 16. מָרוֹת ist eine völlig unbekannte Ortschaft. In **13** ist die Paronomasie zwischen לָכִישׁ, dem heutigen *Tell el-Ḥasi* (s. zu Jes 36 2), und רֶכֶשׁ deutlich; vielleicht hat der Autor den Namen *Lachisch* auch etymologisch mit רֶכֶשׁ zusammengebracht und aus diesem Zusammenhang erschlossen, dass Lachisch eine der königlichen Wagenstädte war vgl. I Reg 10 26. Weiter war ihm dann aus der Lektüre der Propheten (z. B. Jes 30 16) bekannt, dass das Vertrauen auf Wagen und Rosse eine Hauptsünde Israels war, vgl. dazu auch im Anhang zu Hosea Hos 14 4. Aus Kombination der Etymologie mit dieser Beurteilung der alten Zeit konnte er zu der Aufforderung von v. 13 an Lachisch kommen: *Bespanne* (רְתֹם ἅπ. λεγ. ist allerdings unsicher, viell. als infin. absol. = Impera. zu punktieren, wenn nicht in רִתְמִי zu verbessern; LXX ψόφος scheint הָמוֹן gelesen zu haben) *die Wagen mit Rossen*, natürlich zur Flucht, zum Kampf ist es zu spät; *das ist der Anfang der Sünde für Zion* = damit hat die Sünde Zions ihren Anfang genommen vgl. Hos 14 4; *ja in dir fanden sich die Sünden Israels*, eben die Wagen und Rosse. An Lachisch als den Sitz eines besonders unzüchtigen Kultus ist nicht zu denken; יִשְׂרָאֵל ist schon hier, wie v. 14 f. nach dem späteren Sprachgebrauch = Juda, s. die Vorbemerkung zu v. 10–15. Auch dass das Centrum oder doch der Ausgangspunkt der Sünde Zions nach Lachisch verlegt wird, spricht gegen die Herkunft dieser Verse von Micha, der v. 5b andre Centren der Sünde kennt. **14** Die Bestimmung der hier angeredeten Person bereitet Schwierigkeiten. Lachisch kann nicht mehr angeredet sein, wie v. 13, ihm gehörte Morešet nicht; es kann beim gegenwärtigen Text nur an Zion gedacht werden, besser aber wäre die Anrede an Morešet selbst (so WELLH.), dann wird man יִתְּנוּ und עָלַיִךְ zu lesen haben. Morešet Gath erhält den *Abschied*, שִׁלּוּחִים, bes. das Entlassungsgeschenk für die heiratende Tochter I Reg 9 16. Das Wortspiel steckt in מוֹרֶשֶׁת, das mit מְאֹרָשַׂת, = *Verlobte* Dtn 22 23, sehr ähnlich klingt, und der Sinn ist: Morešet geht für Israel verloren. Die Lage von *Morešet Gat*, offenbar Geburtsstadt des Propheten Micha s. zu 1 1, zu bestimmen, ist noch nicht gelungen, nach der Beifügung Gat lag es in der Nähe von Gat, nach EUSEBIUS östlich von Eleutheropolis. אַכְזִיב, nach Jos 15 44 eine Stadt im Stamme Juda in der Gegend von Eleutheropolis, täuscht die

Hoffnungen der Könige Israels (vgl. v. 13), wie ein אַכְזָב, Lügenbach, der im Sommer kein Wasser führt, den dürstenden Wanderer vgl. Jer 15 18. **15** Der Anfang ist ganz unsicher; die erste Person אָבִי (= אָבִיא) ist auffallend, da in der Interpolation v. 10–15 Jahwe in der 3. Pers. erscheint vgl. v. 12, wenn dort nicht מֵאִתִּי zu lesen ist. In הַיֹּרֵשׁ muss das Wortspiel zu מָרֵשָׁה liegen, daher ist es kaum nom. propr.; gut klingt ***zum Eroberer*** an עַד־מְאָרֵשׂ, ***zu einem, der sich mit dir verlobt*** an (so liest CHEYNE geradezu den Text). Liest man עַד, so darf man nicht לָךְ als direktes Obj. fassen: „bis .... bringe ich dich" (NOWACK); für diesen Sinn hat man אֹבִילֵךְ „ich geleite dich" herzustellen, das zur „Verlobung" resp. „Heirat" aufs beste passt. Behält man עֹד bei (trotz עַד in v. 15ᵇ), so kann man viell. übersetzen: ***noch bringe ich euch, ihr Bewohner von Mareša, den Eroberer.*** מָרֵשָׁה = מָרֵאשָׁה Jos 15 44, ist das heutige ***chirbet Merôsch*** 1½ km sw. von Eleutheropolis. ***Bis Adullam kommt Israels Herrlichkeit*** bleibt unverständlich; darf man viell. lesen: עַד־עֲרֵלִים, ***an die Unbeschnittenen geht über die H. Israels*** scil. der reiche Besitz Israels. Andre haben sich anders geholfen: ELHORST: עַד־עֻלָּם יָבוֹא יוֹשֶׁבֶת עֲדֻלָּם = „Die Bewohner von Adullam kommen zu ihrem Joch", aber der mascul. Sing. יָבוֹא zwischen dem masc. Plur. und dem femin. Sing. geht doch nicht an; CHEYNE liest jetzt bloss יְרַחְמְאֵלִים für עֲדֻלָּם, früher vermutete er besser: עַד־עוֹלָם יֹאבַד כְּבוֹד יִשְׂרָאֵל ***auf immer geht zu Grunde die H. I.***

16, Fortsetzung von v. 9 und Schluss der Wehklage des Propheten: Aufforderung an Jerusalem zu trauern über den Verlust seiner Bewohner. ***Schere dich glatt und kahl ob deiner Kinder Ob deiner Lieblinge, Mach' dir eine Glatze so gross, wie die eines Geiers, Denn sie ziehen weg von dir.*** Zum Scheren des Haares als Zeichen der Trauer vgl. Am 8 10. Vor עַל־בְּנֵי scheint עַל־בָּנַיִךְ ausgefallen zu sein. Zu נֶשֶׁר, dem kahlköpfigen Geier (Gyps fulvus) s. GUTHE KBW 201. Das Perfectum גָּלוּ (vgl. die Perfecta v. 9) steht, um die Gewissheit der Wegführung, selbst der Lieblingskinder, der Bewohner der Hauptstadt, auszudrücken; Jerusalem ist ja der Herd der Sünde v. 5ᵇ.

3. Die Habgier der Grossen und die Strafe für dieselbe 2 1–5.

Mit Cap. 2 beginnt die Begründung der Wehklage des Propheten über den drohenden Untergang Jerusalems in 1 5ᵇ 6 8 9 15. Nacheinander werden die verschiedenen Sünden der Führer und Leiter des Volkes beschrieben und dafür die entsprechenden Strafen angekündigt, bis schliesslich das letzte Prophetenwort (3 9–12) die völlige Zerstörung Jerusalems als unausweichliche Folge des schlimmen Treibens hinstellt.

Das erste Prophetenwort 2 1–5 wendet sich gegen die Habgier der Grossen und droht ihnen mit dem Verlust ihrer sämtlichen Güter. Sekundär ist in diesem Abschnitt ausser kleineren Glossen sicher v. 5, wahrscheinlich auch v. 4 (s. unten). Der alte Bestand umfasst drei, eventuell vier Strophen, die man als Vierzeiler mit ungleich vielen Hebungen (drei in den ungeraden, zwei in den geraden Zeilen) oder als Distichen im Ḳinarhythmus bezeichnen kann.

1 ***Weh denen, die Arges sinnen Auf ihren Lagern, Die im Licht des Morgens*** d. h. natürlich: sobald es Tag ist, ***es ausführen, Da sie die Macht dazu haben.*** וּפֹעֲלֵי רָע ist eine unbedachte Glosse (so auch WELLH. u. a.); denn ***auf ihren Lagern*** fassen sie nur den Plan für Übelthaten des folgenden Tages.

Die Stille der Nacht ist die beste Zeit für das Nachdenken im Guten und im Bösen, vgl. Ps 63 7 und 36 5. יַעֲשׂוּהָ setzt das Partic. חֹשְׁבֵי fort, vgl. Am 5 7. Über יֶשׁ־לְאֵל יָדָם vgl. zu Gen 31 29; ausser dort kommt diese Verbindung noch vor Dtn 29 32 Prv 3 27 Neh 5 5. **2** Die Beschreibung ihres Sinnens und Treibens: ***Die Felder begehren und sie rauben, Häuser und sie nehmen, Die den Herrn und sein Haus vergewaltigen, Den Mann und sein Erbe.*** Vgl. die gleichen Vorwürfe Am 3 10 4 1 und Jes 5 8. Diese Grossen übertreten die Forderung des Dekalogs, vgl. zu חָמַד Ex 20 17 Dtn 5 18. Zur Illustration dient I Reg 21, die Erzählung von der Behandlung Naboths durch Ahab und Izebel. Die Vergewaltigung trifft auch das Eigentum, wenn es durch Unrecht in andren Besitz kommt vgl. Hab 2 11. **3** Die Strafe, die sich Jahwe seinerseits nun auch aussinnt, ist ein Unheil, dem sie nicht entrinnen werden: ***Darum so spricht Jahwe: Siehe ich sinne ein Unheil, Daraus werdet ihr eure Hälse nicht ziehen, Noch darin aufrecht einhergehen.*** עַל־הַמִּשְׁפָּחָה הַזֹּאת ist mildernde Glosse, die das Unheil limitiert, damit sich nicht Israel zum Unheil für immer bestimmt halte; vgl. auch den gleichen Ausdruck in der ähnlichen Glosse Am 3 1 und in Jer 8 3. Ebenso ist das prosaische und namentlich nach indeterminiertem Nomen unnötige אֲשֶׁר sekundär und nicht minder das letzte, doch nach dem übrigen Inhalt von v. 3 völlig nichtssagende Sätzchen כִּי עֵת רָעָה הִיא, das ganz gleichlautend auch Am 5 13 in einer Glosse steht. Über den adverbialen Gebrauch des Substantivs רוֹמָה vgl. GES.-KAUTZSCH[27] § 118q. **4** ist in so verdorbenem Text überliefert, dass man an einer sicheren Erklärung verzweifelt. Mit der ersten Einleitung: ***man wird über euch einen Spruch erheben*** (vgl. Jes 14 4 Hab 2 6) harmoniert der Inhalt des Spruches nicht; denn er bietet nicht Worte dessen, der den Spruch erhebt, sondern dessen, über den er erhoben wird. Begnügt man sich mit der zweiten Einleitung: ***ein Klagelied wird man singen*** (mit Entfernung von נִהְיָה, das aus Dittographie des vorangehenden נְהִי entstanden sein wird), so bleibt immer noch der Wechsel von Plural und Singular auffallend: einmal klagen die ***wir*** d. i. nach v. 1-3 die habgierigen Grossen, dann wieder in ***mein Volk*** und לִי Jahwe. Ist עַמִּי richtig, so kommt man auf die Vermutung, beide Einleitungen seien sekundär und der ursprüngliche Wortlaut habe ein Jahwewort gegeben, das in Fortsetzung von v. 3 die von Jahwe ausgesonnene רָעָה beschreibe. Dann müsste allerdings die 1. pers. Pluralis in die 2. verwandelt, also תְּשַׁדּוּ oder נְשַׁדֹּתֶם für נְשַׁדֻּנוּ und שְׂדֵיכֶם (vgl. LXX οἱ ἀγροὶ ὑμῶν, vielleicht aber nur verschrieben aus ἡμῶν) für שָׂדֵינוּ gelesen werden; folgt man dabei weiter den von LXX gegebenen Andeutungen und der von STADE u. a. angenommenen Umstellung der beiden Wörter שָׁדוֹד נְשַׁדֻּנוּ an das Ende, so erhält man die metrisch passende Strophe: ***Der Besitz meines Volkes wird vermessen werden, Niemand giebt ihn zurück; Den Wegführern,*** d. h. denen die euch ins Exil führen, ***wird euer Feld verteilt, Völlig ruiniert seid ihr.*** Doch ist v. 3 schon für sich verständlich und eine Ausführung des Unheils ist nicht unbedingt nötig. Darum ist mit der Möglichkeit zu rechnen, dass עַמִּי hier ebenso wie Jes 53 8 (s. dort) aus dem Suff. ־ֵנוּ resp. ־ֵינוּ verdorben ist. Dann ergiebt sich mit leichten Änderungen von אָמַר in אֵיךְ, von יָמִיר in יִמַּד (nach LXX: κατεμετρήθη), von יָמִישׁ לִי לְשׁוֹבֵב in יִמְשְׁלוּ שׁוֹבֵינוּ folgende Strophe:

אֵיךְ שָׁדוֹד נְשַׁדֻּנוּ | חֵלְקֵנוּ יִמַּד
אֵיךְ יִמְשְׁלוּ שׁוֹבֵינוּ | שָׂדֵינוּ יְחֻלָּק׃

Ach! wie sind wir gänzlich vernichtet, Unser Land wird vermessen! Ach! wie spotten unsere Fänger, Unser Feld wird verteilt! Oder man kann STADE (ZATW 1886, 122 f.) folgen, der nach LXX בַּחֶבֶל hinter dem aus יִמַּד verdorbenen יָמִיר einsetzt und וְאֵין מֵשִׁיב für אֵיךְ יָמִישׁ לִי liest, sodass mit der bereits erwähnten Umstellung (auch ohne Beibehaltung von עַמִּי, s. oben) ebenfalls eine Ḳinastrophe herauskommt:

חֶלְקֵנוּ יִמַּד בַּחֶבֶל | וְאֵין מֵשִׁיב
לְשׁוֹבֵינוּ שָׂדֵינוּ יְחֻלַּק | שָׁדוֹד נְשַׁדֻּנוּ

Unser Land wird mit der Messschnur verteilt, Keiner giebt es zurück, Unsern Fängern wird unser Feld verteilt, Wir sind gänzlich vernichtet. Zu dem MT vgl. Übersetzung und Bemerkung bei KAUTZSCH. Auch wenn man so oder anders eine Klage der jüdischen Kapitalisten über den Krach, der ihnen den Hals bricht, in v. 4 findet, so macht doch die doppelte Einleitung, selbst wenn man sie zusammenfasst in den Sinn: „dann wird man für euch ein Klagelied dichten", es höchst zweifelhaft, ob v. 4 irgend ein Element aufweise, das auf Micha zurückgehe. Da v. 3 sehr wohl der Schluss sein kann, so darf man v. 4 als spätere Zuthat betrachten, die in einer Klage über die Art und Weise des Unheils (הָרָעָה v. 3) Auskunft geben wollte. 5 hat schon NOWACK als Glosse erkannt. Auch wenn man לְךָ als Fehler für לָכֶם betrachtet (vgl. das folgende ם), so geht die Aussage: *Ihr werdet keinen haben, der die Messschnur an ein Los in der Gemeinde Jahwes anlegt*, auf die Neuverteilung des Landes in der Zeit der messianischen Restauration, an die Micha nicht dachte, und von der er insbesondre nach der Ankündigung von v. 3 die Nachkommen der habgierigen Grossen nicht noch eigens auszuschliessen brauchte, auch wenn er an eine bessere Zukunft wirklich gedacht hätte. לָכֵן stösst sich ausserdem mit לָכֵן v. 3, קְהַל יַהְוֶה, *Jahwegemeinde*, ist ein später Ausdruck, der einen ganz spezifischen Sinn von קָהָל voraussetzt und dem der Gedanke an die Theokratie näher liegt, als der an ein politisches Gemeinwesen vgl. Dtn 23 2 3 4 9 Num 16 3 20 4 Neh 13 1 I Chr 28 8; zudem ist der ganze Vers prosaisch. Zu גּוֹרָל, dem einst jedem Juden zu teilwerdenden *Los*, Losanteil am heiligen Lande vgl. Dan 12 13.

4. Die Scheinheiligkeit der Grossen, die im eigenen Lande wie Feinde schalten 2 6–11.

Dieses Prophetenwort schliesst sich an das vorige an, ist aber doch für sich selber zu nehmen, da es wieder nach der Schilderung des Treibens der Grossen die Strafe ankündigt. Zudem ist der Abschnitt abgeschlossen durch v. 11, der auf v. 6 zurückblickt, aber deshalb nicht mit DATHE hinter v. 6 zu setzen ist, weil v. 6 und v. 7 zusammengehören. Der Text hat auch in diesem Abschnitt vielfach gelitten, ausserdem in v. 12 f. einen späten Anhang erhalten, der der Unheilsweissagung v. 10 die Glücksverheissung gegenüberstellt. Abgesehen von diesem Anhang weist der Abschnitt sechs Tetrasticha, resp. ḳinametrisch gebaute Disticha auf.

6 7ᵃ (bis יַעֲקֹב) *„Predigt nicht!" predigen sie; „Solches predigt man nicht! Nicht wird Schande erfahren Das Haus Jakob.* Der Anfang ist aller-

dings unsicher; auch ist schwerlich הִטִּיף eine spöttische Bezeichnung des Prophezeiens (ZATW 1883, 119), sondern eher ein Ausdruck für erregtes und darum sprudelndes Reden vgl. v. 11 Am 7 16 Hes 21 2 7. Subjekt zu יַטִּיפוּן sind die Grossen, die im ersten Abschnitt v. 1-3 angeredet sind. Mit אַל־תַּטִּפוּ wenden sie sich an Micha und die, welche seine Ansicht teilen; nachher sprechen sie, wenn wir nicht wieder תַּטִּפוּ für יַטִּ' lesen, objektiver ihre Meinung aus. לָאֵלֶּה, *von solchen Dingen*, wird durch das Folgende klar; es bezieht sich auf das von Micha prophezeite Unheil v. 3. Für יִסַּג, das man gewöhnlich als Imperf. Niph. von סוג erklärt (s. GES.-KAUTZSCH[27] § 72 dd) und dann ohne einen passenden Sinn zu gewinnen, mit *zurückweichen, aufhören*, übersetzt, lese ich mit BUHL (im Lex. s. v. סוג) יַשִּׂג, *es wird einholen, erreichen*, wozu בֵּית י' Subj. und כְּלִמּוֹת Obj. ist; zu gleicher Verwechslung von שׂ und ס s. הִשִּׂיג Hi 24 2. Jakob und Schmach kommen nie zusammen, das ist die Meinung dieser Verblendeten. 7 Mit הֶאָמוּר ist nichts anzufangen, ob man אָמוּר als Vokativ = *Du, genannt Haus Jakobs?* oder הֶאָמוּר, *Ist es ein Gesagtes?,* = *Welches Gerede!* oder sonstwie fassen will; zu der Fragepartikel vgl. GES.-KAUTZSCH[27] § 100n. Es wird sein Dasein einem unerklärlichen Umstand verdanken. 7ᵃ (von הֲקָצַר an) ᵇ setzt die Rede der Gegner Michas fort, wie sich aus אֵלֶּה ergiebt, das auf לָאֵלֶּה v. 6 resp. auf v. 3 zurückbezogen werden muss: *Wäre Jahwe ungeduldig geworden? Oder wären solches seine Thaten? Sind seine Worte nicht gütig Gegen Israel sein Volk?"* Für דְּבָרַי l. mit LXX דְּבָרָיו; der Text des Schlusses ist unverständlich: *Gegen den redlich Wandelnden* darf man nach der Grammatik nicht übersetzen; auch wäre es, gerade wie wenn man nur עִם הַיָּשָׁר, *gegen den Redlichen*, festhält, doch ein zu starkes Stück von Verblendung, wenn sich diese Grossen noch für Redliche hielten. Erträglich ist עִם יִשְׂרָאֵל (so NOWACK) oder עִם יִשְׂרָאֵל עַמּוֹ *gegen Israel sein Volk*; die fehlenden Buchstaben אל עמו sind als ול עמי nach v. 8 geraten (s. dort) und der Verlust ist nachträglich durch Einfügung von ה und הלך ersetzt. Es ist die alte Verblendung, mit der Am, Hos und Jes zu kämpfen haben, die da meinte: Jahwe ist mit uns; uns trifft kein Unheil. Israel kann treiben, was es will.

8 beginnt die Antwort des Propheten auf solche verblendete Rede. Diesem sicheren „Jahwevolke" weiss der Prophet eine Frevelthat vorzuhalten, die auch dem „gütigsten" Gott die Geduld rauben müsste, nämlich den Überfall friedlicher Wanderer: *Und ihr, ihr stehet auf als Feind Gegen Befreundete, Zieht aus friedlichen Wanderern Beute des Krieges.* Zuerst lese man וְאַתֶּם vgl. Jes 3 14ᵇ; dann aber ist ול עַמִּי nicht als עַל עַמִּי folgen zu lassen, sondern als hierher verschlagener Schluss von v. 7 zu betrachten (s. dort). Ferner ist אַתֶּם und den folgenden Verben entsprechend תְּקוּמוּ für יְקוֹמֵם und שְׁלֵמִים resp. שְׁלֵמִים statt שַׂלְמָה nötig (WELLH., NOWACK). Zu שַׂלְמָה ist אֶדֶר eine in den Text geratene, abgekürzt geschriebene Glosse: 'אדר = אַדֶּרֶת, *Mantel.* Zu מִמּוּל vgl. Num 22 5, zu שְׁלֵמִים vgl. Gen 34 21, s. auch Hi 22 21 und Ps 7 5. Für שׁוּבֵי מ', „dem Krieg Abgeneigte", l. mit WELLH. und NOWACK שְׁבִי מ' = *Kriegsbeute*, d. h. an friedlichen Wanderern machen sie Kriegsbeute, indem sie sie berauben und fortführen, was ihnen beliebt. תְּפַשְׁטוּן vgl. 3 3. 9 *Die Weiber meines Volkes treibt ihr fort Von ihren zärtlich geliebten Kindern,*

Ihren Kleinen nehmt ihr weg Meine Ehre für immer. Für בֵּית, das auf eine Vertreibung der Weiber von Haus und Hof gedeutet werden müsste, ist mit WELLH. und NOWACK nach 1 16 בְּנֵי zu lesen, da es sich, wie v. 9[b] zeigt, um ein Auseinanderreissen von Müttern und Kindern beim Verkauf der Erbeuteten handelt. Für das ungrammatische Suff. ־הָ stelle man beidemal das richtige ־הֶן her, vgl. LXX αὐτῶν. Durch den Verkauf in die Sklaverei verlieren die Kinder auf immer den הָדָר, den *Schmuck*, die *Ehre* der Zugehörigkeit zum Volke Jahwes. So sind die Grossen für das Volk Jahwes besorgt und so denken sie von dem Werte der Zugehörigkeit zu demselben vgl. v. 7. **10** Das Urteil über solche Frevler; die erste Verszeile ist sehr kurz, wahrscheinlich ist vorn לָכֵן weggefallen: *Darum auf und fort mit euch! Hier ist kein Bleiben,* כִּי ist vielleicht nur falsche Dittographie des vorangehenden [לָ]כוּ. *Wegen Unreinheit werdet ihr vernichtet In unabänderlicher Vernichtung.* Für טָמְאָה punktiere das gewöhnliche טֻמְאָה, für den Schluss l. teilw. nach LXX mit GRÄTZ תְּחֻבְּלוּ חֶבֶל נִמְרָץ, da נִמְרָץ, gewöhnl. = *unheilbar* verstanden, unsicher ist. Der Sinn wird sein: Solche moralische Unreinheit (vgl. Sach 13 2) muss gründlich weggeschafft und ausgerottet werden; jede Berührung steckt an und das Übel frisst weiter. **11** schliesst, auf v. 6 zurückgreifend, das Prophetenwort ab mit einer Charakterisierung des Propheten, der solchen Leuten recht wäre, charakterisiert damit diese selbst und macht das Urteil von v. 10 vollends verständlich. הָעָם הַזֶּה will nicht den Kreis erweitern und uns sagen, dass der v. 11 genannte Schaden das ganze Volk ergriffen habe; die Grossen als die Führer repräsentieren das Volk; zu ihrer Schilderung vgl. Am 4 1 6 6 Hos 4 11 7 5 Jes 5 11 22. *Ja wenn einer gekommen wäre, Wind und Lüge vormachte: Ich will dir von Wein und Rauschtrank predigen, Das wäre der Prediger für solche Leute.* לוּ setzt einen als unerfüllbar erachteten Fall vgl. GES.-KAUTZSCH[27] § 159 l; einen solchen Propheten kann sich Micha in Wirklichkeit nicht denken. רוּחַ gehört zu שֶׁקֶר = *Wind* und *Lüge,* aber nicht zu הֹלֵךְ, wofür man besser das Perf. הָלַךְ liest, vgl. I Sam 14 30 Jes 63 19. הִטִּיף mit folgendem לְ (לַיַּיִן etc.) wie v. 6.

12 13, ein sekundäres Element. Die Verse sind weder ein Stück der Rede der falschen Propheten, noch ein dislocierter Passus, der auf Micha zurückgeht. Denn es wird fraglos das Exil, und zwar nicht nur in Gedanken, sondern als geschichtliche Thatsache vorausgesetzt und die Heimkehr aus demselben verkündet. Somit liegt auch hier wieder ein Beispiel jener Erweiterung vor, die man durch Einschiebung späterer und besonders tröstlicher Abschnitte an alten Texten vornahm. Die Verse 12f. gehören in die gleiche Kategorie mit Am 9 8-15 Hos 2 1-3 15[b]-25 11 10f. Jes 11 11-16 u. a.; sie sollen dem Gericht, das Micha drohte, das Heil, das man nach dem Exil erwartete, gegenüberstellen. S. schon STADE ZATW 1881, 162f. und vgl. jetzt bes. K. J. GRIMM a. a. O. 78—81. Das Ganze ist eine Strophe von zehn, zum Anfang längeren, nachher kürzeren Zeilen.

12 (bis הַדָּבְרוֹ), vier Zeilen: Jahwe sammelt die gesamte jüdische Diaspora wie eine Herde in den Pferch. Für כֻּלָּךְ l. mit LXX, entsprechend den folgenden Zeilen, כֻּלּוֹ. Unter שְׁאֵרִית יִשְׂרָאֵל ist gewiss speziell auch an die Angehörigen des Nordreichs gedacht, die in der Heidenwelt übriggeblieben sind, vgl. Hos 2 1f.; an die einstige Wiedervereinigung Israels mit Juda er-

innert wohl ebenso יַחַד אֲשִׂימֶנּוּ. Für בָּצְרָה, das man gewöhnlich als *Pferch* erklärt, ohne eine richtige Etymologie zu wissen, wird mit Wetzstein (s. Delitzsch Jes[3] 705) und Nowack בַּצִּרָה zu lesen sein, wobei צִרָה als eine von der Masora verkannte, aber dem arab. *ṣîra* (صيرة) entsprechende Nebenform des gewöhnlichen טִירָה (vgl. Ps 69 26) anzusehen ist. Heutigentags bedeutet *ṣîra* bei der sesshaften Bevölkerung und bei den Nomaden den gegen 1½ Klafter hohen Steinring, in welchem die Herde nachts gegen wilde Tiere gesichert wird. בַּצִּרָה, *in der Hürde*, giebt einen guten Sinn und ist aufs beste dem בְּתוֹךְ ה׳ parallel. Die unmögliche doppelte Determination durch Artikel und Suff. in הַדָּבְרוֹ ist zu verbessern durch Hinübernahme von ו zu dem folgenden Wort als וְ. Zu דֹּבֶר, *Trift*, vgl. Jes 5 17. Zum Inhalt vgl. Hes 34 13 14 36 24 37 21 39 27. 12ᵇ (von תְּהִימֶנָה an) 13ᵃ, vier Zeilen: In ihrer grossen Menge beisammen haben die Israeliten Kraft, die Thore des Landes ihrer Gefangenschaft (vgl. Nah 3 13) zu sprengen und abzuziehen (עָלָה) in ihre Heimat. Für תְּהִימֶנָה, auch Ps 55 3 ein unsicheres Hiph. von הום, liest man besser תֶּהֱמֶינָה von הָמָה — *sie tosen, rauschen vor Menschenmenge*; vgl. Hes 36 10 Hos 2 1. Das Subjekt dazu liegt in צִרָה und דֹּבֶר; am Sammelplatz Jakob-Israels wird's rauschen von Menschen. 13ᵃ הַפֹּרֵץ, derjenige, der die Thüre sprengt, *der Ausbrecher*, ist im Bilde der Leithammel, in Wirklichkeit Jahwe, s. v. 13ᵇ; vgl. ähnlich unbestimmt גואל Jes 59 20. שַׁעַר, scil. das nun zum Wegzug aufgesprengte Thor des Exils, die „Grenzfeste" (Wellh.), ist das Objekt der vorangehenden Verba, beginnt aber die vierte Zeile. 13ᵇ, zwei Zeilen: Jahwe zieht an der Spitze ihnen voran; er ist ihr König Jes 40 10 f. 52 12 Jer 31 9 f.

5. Die Gottlosigkeit der Richter und Führer des Volks 3 1—4.

Der Abschnitt ist nicht direkte Fortsetzung von 2 11; er behandelt eine neue Seite des Treibens in Juda und zwar befasst er sich mit den Richtern, mit der Obrigkeit, während 2 6–11 nicht an Beamte, jedenfalls nicht allein an Beamte gedacht ist. וָאֹמַר ist redaktionelle Verbindung mit dem Vorangehenden, vielleicht noch eingefügt vor der Interpolation 2 12 f. Das Prophetenwort beginnt mit שִׁמְעוּ und umfasst nur drei Tetrasticha, aber sie sind wichtig genug, sie geben uns ein Bild von dem Treiben der Beamten und lassen uns erkennen, was selbst unter der Regierung Hiskias in Beamtenkreisen zu Jerusalem möglich war.

1, die Einleitung: *Hört doch, ihr Häupter Jakobs Und ihr Richter des Hauses Israel: Ist's nicht an euch, euch zu kümmern Um das Recht?* Die letzte Zeile אֶת־הַמִּשְׁפָּט ist kurz, aber um so gewichtiger. *Jakob* und *Israel* sind identisch und können hier, wie v. 9, nur Juda bezeichnen. Zu קְצִינֵי s. Jes 1 10. 2 3, die Schilderung der Verkommenheit der Obrigkeit; v. 2ᵇ ist fast völlig identisch mit v. 3aβγ und wegen der Beziehungslosigkeit seiner Suffixe hier nicht am Platze, s. zu v. 5. Auch v. 3ᵇ gehört nicht hierher, er ist sekundär, „eine plumpe und schiefe Ausführung der vorangegangenen bildlichen Redensarten" (Wellh.). Den alten Bestand bilden 2ᵃ 3ᵃ: *Sie hassen das Gute und lieben das Böse*, l. mit Ḳĕrē רָע, vgl. Am 5 14, *Sie fressen das Fleisch meines Volkes, Sie ziehen ihm die Haut vom Leibe Und legen bloss seine Knochen.* Das Subj. sind die in v. 1 angeredeten ־כֶם in לָכֶם; die dritte Person, zuerst

Partic., dann Verb. finit., löst bei dergleichen Schilderungen oft die zweite Person ab, vgl. v. 9 Am 2 7. Die Bilder sind von selbst verständlich; es handelt sich um Aussaugung und Bedrückung der Bürger bis aufs Blut und um Vergewaltigung und Vernichtung ihrer Person, vgl. Am 2 7 Jes 3 15. Zu פִּצֵּחוּ, ἅπ. λεγ., vgl. mit BEVAN (briefl.) im Arab. nicht فضخ, *zerbrechen*, sondern das passendere فضح, *blosslegen*. In der Glosse v. 3b ist mit LXX und Pesch. für כַּאֲשֶׁר zu lesen כִּשְׁאֵר, *wie Fleisch*, (vgl. das parallele וּכְבָשָׂר) und פָּרַשׂ = פָּרַס, *zerlegen, verteilen* (vgl. Brot *brechen* Jes 58 7) zu fassen; Obj. zu וּפָרְשׂוּ sind nicht die Knochen v. 3aβ, sondern allgemein: ihre Mitbürger. Auch dies zeigt, dass v. 3b Glosse ist. 4 Die Vergeltung für solchen Frevel ist Gottverlassenheit, die sie *dann* (אָז, wie עַתָּה Am 6 7 Hos 2 12) scil. im bevorstehenden Gericht erfahren werden: *Dann werden sie zu Jahwe schreien Und er wird sie nicht erhören, Und er wird vor ihnen sein Gesicht verbergen, Dieweil sie es so schlimm getrieben.* בָּעֵת הַהִיא ist, wie das Metrum zeigt, Glosse, die unnötigerweise אָז näher bestimmen will, s. auch 2 3bγ. Zu dem Jussiv וְיַסְתֵּר vgl. GES.-KAUTZSCH[27] § 109 k, doch liest man besser einfach וְיַסְתִּר; zum Ausdruck vgl. Dtn 31 17 f. Jes 1 15.

6. Die Selbstsucht der falschen Propheten 3 5–8.

Von den Grossen ist Micha zu den Beamten übergegangen, nun kommt er von diesen zu den Propheten, die auch zu den Leitern des Volkes gehören. Die Priester nennt Micha nur nebenbei v. 11. Er ist, abgesehen von Micha ben Jimla I Reg 22, der erste Prophet, der gegen unwürdige Berufsgenossen auftritt; bei Jesaja erscheinen Propheten Jes 3 2 12. Genauer lernen wir sie dann bei Jeremia kennen; doch sieht man schon bei Micha ihre demagogische Art und ihr blindes unbegründetes Vertrauen auf Jahwes Hilfe (vgl. v. 11). Das Wort an die Propheten umfasst, wenn wir die Einleitung v. 5a zu einer Strophe ergänzen, fünf Tetrasticha, die wie die drei v. 1–4 gleichschwebende Zeilen haben, zu denen 2 11 überleitete.

5a giebt nur eine halbe Strophe, da v. 5b eine Strophe für sich ausmacht. Die fehlende zweite Hälfte ersetzt aufs beste v. 2b, der in v. 1–4 überflüssig, hier aber zum Verständnis wertvoll ist. Auch die Propheten beuten, wie die Richter, das Volk aus; geht v. 2b der Strophe v. 5b voran, so ist diese die verständliche Ausführung von v. 2b. Ich stehe daher nicht an, v. 2b zu v. 5a hinzunehmen: *So spricht Jahwe wider die Propheten, Die mein Volk irreführen, Die ihm die Haut vom Leibe reissen Und das Fleisch von den Knochen.* Zu הִתְעָה vgl. Jes 3 12 9 14 f. Die Propheten sind Volksverführer, sie predigen „Wind und Lüge" (2 11) und „nach der Befriedigung oder Nichtbefriedigung ihres Magens richtet sich ihre Weissagung, sie suchen damit ihr Brot (Am 7 12 Hes 13 19)" (WELLH.), vgl. auch was Hos 4 8 von den Priestern gesagt ist. Das wird 5b drastisch dargelegt: *Wenn sie was zu beissen haben, So verkünden sie Heil, Wer aber ihnen nichts in den Mund giebt, Gegen den eröffnen sie den heiligen Krieg.* הַנֹּשְׁכִים ist die Bedingung zu dem folgenden Perf. mit ו consec. (וְקָרְאוּ) vgl. GES.-KAUTZSCH[27] § 116 w und hat hier nicht die bildliche Bedeutung von „wehe thun, Schaden zufügen", sondern die eigentliche, wie der folgende Parallelsatz zeigt. קִדְּשׁוּ מִלְחָמָה, den Krieg mit den üblichen heiligen Ceremonien beginnen (vgl. zu Jo 4 9), ist hier auf die Privatrache

angewendet, welche die Propheten gegen ihre Gegner, die sie nicht mit Gaben unterstützen, in scheinheiliger Entrüstung üben. Von den falschen Propheten als vom Ausland bezahlten Agenten (Kleinert) ist hier keine Rede, so wenig als jemals ein Jesaja der im Solde der Assyrer stehende Sprecher (Winckler KAT[3] 172f.) gewesen ist. 6f., das Gericht, das die Propheten trifft, erfolgt in einer Katastrophe, die ihrem Prophezeien ein Ziel setzt. ***Darum wird es Nacht über euch werden, dass ihr nicht schauen, Und Finsternis, dass ihr nicht wahrsagen könnt, Die Sonne geht über den Propheten unter Und der Tag wird über ihnen finster.*** In erregtem Ausruf und direkter Anrede, die nachher sofort wieder verlassen wird, kündet Micha den Propheten die Strafe an: ***Darum Nacht euch!***; ein יִהְיֶה nach לָכֵן ist nicht in den Text einzufügen; dagegen liest man am besten, parallel zu לַיְלָה, mit Wellh., Nowack nach LXX וַחֲשֵׁכָה, ***und Finsternis***, für das Verb וְחָשְׁכָה. Es ist kein Gedanke an Nachtgesichte in diesem Ausdruck; sondern Nacht und Finsternis sind Bilder für das Unglück, das hereinbricht, vgl. bes. Am 5 18, dann wird es den Propheten, die eine lichtvolle Zukunft weissagen, schwarz vor den Augen und geht ihnen das Prophezeien aus. Über קֶסֶם vgl. zu Jes 2 6 3 2; dem Substantiv חָזוֹן entsprechend, wird man mit Buhl hier קְסֹם, ***Wahrsagung***, punktieren. Was die Propheten verkünden, ist חָזוֹן und קֶסֶם, nicht das klare Wort Jahwes, von dem Micha erfüllt ist (v. 8). 7 ***Die Seher werden sich schämen Und die Wahrsager erblassen Und allesamt den Bart verhüllen, Denn Gottesbescheid giebts nicht mehr.*** Zum Verhüllen des Lippenbartes als Zeichen der Beschämung und Trauer vgl. zu Lev 13 45 Hes 24 17 22 und s. auch meine Gesch. der israel. Rel.[4] 42. Das אֱלֹהִים (statt יְהוָה) macht es wahrscheinlich, dass מַעֲנֵה אֱלֹהִים, ***Gottesbescheid***, kein spezifisch israelitischer Ausdruck ist (Wellh.), vgl. Am 4 11 Jo 1 15. 8 Micha im Gegensatz zu den Propheten: sie sind inspiriert von den Gaben, die sie empfangen, ihn erfüllt der kräftige Sinn für das, was recht ist, sie abhängig von der Befriedigung ihrer Gier, er der kraftvolle Sprecher für Sittlichkeit und Recht. ***Dagegen aber ich bin voll Kraft Und voll Recht und Stärke, Jakob seinen Frevel anzuzeigen Und Israel seine Sünde.*** אֶת־רוּחַ יְהוָה, mit dem der Analogie widersprechenden prosaischen ־אֶת, ist eine die Objekte auseinanderreissende Glosse (Wellh., Nowack), von einem Späteren eingesetzt, um die Quelle der Kraft des Propheten zu nennen. כֹּחַ, ***Kraft***, erfüllt den Propheten, er ist kein schwankendes Rohr; מִשְׁפָּט, ***das Richtige***, d. h. einen Sinn für Recht und Sittlichkeit, besitzt er und גְּבוּרָה, ***Stärke***, d. h. Energie, um im Kampf für das Recht gegen die Gegner fest zu bleiben, fehlt ihm nicht; vgl. die Schilderung des messianischen Königs Jes 11 2-4, die vielleicht den Glossator zur Einsetzung von אֶת־רוּחַ יְהוָה veranlasst hat, s. meinen Comm. zu Jes 11 1-9, bes. S. 113 unter Anmerkung 2.

7. Die Strafe für die Gottlosigkeit und Verblendung der Führer des Volks ist der Untergang Jerusalems 3 9-12.

Zusammenfassend schliesst dieses Prophetenwort die Verkündigung des Gerichts ab. Noch einmal erinnert es nach der aus 3 1 wiederaufgenommenen Anrede an die verschiedenen Anklagen gegen die Grossen und Propheten, neben denen jetzt auch die

Priester erwähnt sind, und hebt besonders die Verblendung hervor, in der sie sich in Jahwes Schutze und geborgen wähnen; um so schwerer muss die bestimmte Ankündigung der Zerstörung Jerusalems die Verblendeten treffen. Das Wort ist fast in ganz gutem Text überliefert und umfasst vier Tetrasticha.

9 *Hört dies, ihr Häupter Jakobs Und ihr Richter des Hauses Israel, Die das Recht verabscheuen Und alles Grade krumm machen.* Zu v. 9[a] vgl. v. 1 und zu מִשְׁפָּט v. 8; בֵּית vor יַעֲקֹב wird man nach v. 1 entfernen dürfen. Zu der Verkehrung aller sittlichen Begriffe vgl. zu Jes 5 20. 10 11[aαβ] *Die Zion mit Blut bauen Und Jerusalem mit Frevel, Deren Häupter für Geschenke Recht sprechen, Deren Priester für Lohn Entscheid geben.* L. בֹּנֵי für בֹּנֶה mit den alten Versionen; בֹּנֵי setzt die Charakterisierung der jerusalemischen Grossen fort. דָּמִים nennt Micha die Vergewaltigung der Untergebenen, die bis zum Justizmord führen kann, s. I Reg 21 Am 5 11 Jer 22 13 und vgl. Jes 1 15; der Zwang zum Frohndienst und die Konfiskation der Güter geben die Arbeitskräfte und die Mittel zum Bau von Prachtpalästen. 11[aαβ] Die Bestechlichkeit der Richter Jerusalems (vgl. die Suffixe ָה—) tadelt auch Jes s. Jes 1 23 5 23; die Priester, die Entscheide und Weisungen zu geben haben und von denen man Gottes Spruch erwartet (s. Mal 2 7), sind nicht besser, vgl. Jes 28 7f. 11[aγb] *Deren Propheten für Geld wahrsagen Und dabei sich auf Jahwe stützen und meinen: Jahwe ist ja in unserer Mitte; Uns kann kein Unglück treffen.* Über die Propheten s. v. 5. Bei all ihrem Frevel leben diese Führer des Volkes noch in dem Wahne, dass Jahwe sie vor Schaden und Unglück bewahre; sie haben kein Verständnis für die Forderung von Recht und Sittlichkeit, ihre Religion ist eine ganz andre als die eines Micha und der wahren Propheten. Vgl. zu dieser Illusion bes. Am 3 2 9 7 5 14 Jer 5 12 7 4 8 8. 12 *Darum um euretwillen Wird Zion als Feld gepflügt Und Jerusalem wird ein Trümmerhaufe sein Und der Tempelberg zu einer bewaldeten Höhe.* L. nach Jer 26 18, wo unser Vers citiert wird, עִיִּים für das aram. עִיִּין und an beiden Orten ist für בָּמוֹת mit der LXX בָּמַת zu lesen: Der Tempelberg soll zu einer ödliegenden Waldbama in verwilderter Umgebung werden, wie so manche heilige Stätte durch die Zerstörung des nördlichen Reiches es geworden ist (WELLH.), vgl. auch DUHM zu Jer 26 18. So trifft Jerusalem, das Centrum der Sünde Judas, die verdiente Strafe und das letzte Wort Michas greift auf sein erstes (1 5) zurück.

Zweiter Teil:
Das Heil der messianischen Zeit
Cap. 4f.

Die Kehrseite zu dem in 1 2—3 12 angekündigten Gericht bilden die hohen Verheissungen einer herrlichen Zukunft in Cap. 4f. Ein Kranz der schönsten Prophezeiungen ist in Cap. 4f. vereinigt, um den schweren Anklagen und den düsteren Drohungen das tröstliche Bild des einstigen Jerusalems recht hell gegenüberzustellen. Da auch nicht eines der prophetischen Worte von Cap. 4f. vor dem Exile entstanden ist, so können wir diese Capitel auch das nachexilische Complement zu der vorexilischen Unheilsdrohung

Cap 1—3 nennen. Ähnliche Vervollständigung s. Am 9 8–15 Hos 2 15^{b}–25 14 2–10 und sehr häufig im Buche Jes.

I. Die universale Bedeutung Zions am Ende der Tage 4 1—5.

In absichtlichem Gegensatz zu 3 12 ist die Prophetie 4 1–5 vorangestellt. Nicht eine verlassene alte, in Trümmer gesunkene heilige Stätte in öder Wildnis, bloss etwa noch aufgesucht von einem Jäger, der die Gegend durchstreift, sondern das Zentrum der ganzen Welt, wo alle Völker Jahwe ihre Verehrung bezeugen, zu sein, ist die Bestimmung des Tempels auf Zion. Diese Weissagung hat im AT noch einmal Aufnahme gefunden, denn v. 1–3 stimmen ziemlich genau mit Jes 2 2–4 überein, wo sie ebenfalls das Gegenbild zu der Drohung über Jerusalem in Jes 1 bieten sollen; Mch 4 4 ist aber ohne Frage als ursprünglicher Bestandteil dieser Prophezeiung zu betrachten, der nur aus Zufall im Buche Jes fehlt (s. meinen Comm. zu Jes S. 26 unten). Dagegen ist v. 5 eine Zuthat wohl des Sammlers oder Redaktors, der 4 1–4 an Cap. 1—3 anfügte, s. unten die Erklärung zu 4 5.

Die Prophetie 4 1–4 ist weder ein Wort Michas noch Jesajas noch eines älteren Propheten als diese beiden. Dass Micha Jerusalem eine herrliche Zukunft geweissagt habe, ist durch Jer 26 18 gänzlich ausgeschlossen; dass Jesaja jemals eine solche Bedeutung Jerusalems für alle Welt verkündigt habe, lassen seine echten Worte nicht vermuten, die noch beim Abzug Sanheribs die Zerstörung der Stadt in Aussicht stellen, s. Jes 22 1–14. Dass aber auch kein Früherer die Worte gesprochen, ergiebt sich aus ihrem Gedankeninhalt, der an Hesekiel, Deuterojesaja und die späteren Jahrhunderte erinnert; so die Gedanken, dass Zion und dem Tempel eine Bedeutung für alle Völker zukomme, dass die Thora als Belehrung der gesamten Menschheit dienen werde und dass die ganze Völkerwelt, von dem als Lehrer gefassten Jahwe unterrichtet, zu einem Friedensreiche werden solle, vgl. die Parallelen Sach 8 20–23 14 16–21 Jes 60 5–12 66 23, ferner Jes 28 26 30 20f. Ps 25 8 94 10 (alles spätere Stellen aus der Zeit nach dem Exil). In die nachexilische Periode weisen auch Einzelheiten, z. B. die Bedeutung von בְּאַחֲרִית הַיָּמִים = die messianische Endzeit, die physische Erhöhung Jerusalems, vgl. Hes 40 2 47 Jo 4 18 Sach 14 8 10, der Gebrauch von דֶּרֶךְ in religiösem Sinn = von Gott befohlene Lebensweise, vgl. Ps 25 4 Prv 2 8. Wie alle diese Gründe als nur auf allgemeinen Sätzen beruhend abgewiesen werden sollen, sehe ich nicht ein. Nach alledem darf, da sich der Inhalt an Hes und Dtjes anlehnt und gute Parallelen an Sach und Tritojes hat, als Entstehungszeit dieser wichtigen und inhaltsreichen Prophetie rund 500 oder das 5. Jahrh. angenommen werden.

Die Prophetie umfasst fünf Vierzeiler, die sich als gute Sinneseinheiten von einander abheben.

Zu dem ganzen Abschnitt vgl. im Comm. zu Jes S. 24—28, aus dem in der folgenden Erklärung nur das Notwendigste wiederholt wird.

1^{a}, die Erhöhung des Tempelbergs und seines Tempels: *Geschehen wird's am Ende der Tage, Festgegründet wird sein der Berg Jahwes Und das Haus unsres Gottes auf dem höchsten der Berge Und hinausragt es über die Hügel.* Nach Jes wird נָכוֹן vor יִהְיֶה gehören und beides zusammen ist als Prädikat zu dem aus LXX Jes zu erschliessenden zweiten Subj. בֵּית אֱלֹהֵינוּ zu nehmen. Der Verf. denkt an physische Erhöhung des Tempelberges (s. oben Vorbem.) und an die von keiner Zerstörung mehr heimgesuchte ewige Dauer des Tempels. Die beiden Subjekte sind durch Versehen in הַר בֵּית־יְהוָה zusammengeflossen. Der ursprüngliche Text lautete: נָכוֹן יִהְיֶה הַר יְהוָה וּבֵית אֱלֹהֵינוּ בְּרֹאשׁ הֶהָרִים. Dass וְהָיָה nicht genuine Fortsetzung von 3 12 sein kann, ist anerkannt; es ist zur starren Formel geworden, die ohne Anknüpfung an Vorangehendes am Anfang eines selbständigen Abschnittes stehen kann. 1^{b} 2^{a} (bis יַעֲקֹב), das Herzuströmen der Völker zum Tempel Jahwes: *Und Völker strömen zu ihm*

hin (l. אֵלָיו Jes) *Und viele Nationen sind auf dem Wege: „Auf, lasst uns hinaufziehen zum Berge Jahwes Und zum Hause des Gottes Jakobs.“* וְאָמְרוּ ist unnötige und prosaisch klingende Glosse. 2ᵃ (von וְיוֹרֵנוּ an) 2ᵇ, das Verlangen nach Jahwes Lehre: *„Er soll uns lehren seine Wege Und wir wollen wandeln in seinen Pfaden; Denn von Zion geht Lehre aus Und das Wort Jahwes von Jerusalem.“* Hiermit nimmt die Rede der Völker ein Ende. Das מִן in מִדְּרָכָיו ist partitiv = „das jeweils Nötige und Gefragte“ (WELLH.). Bei Micha ist Jerusalem das Zentrum der Sünde (1 5), am Ende der Tage das Zentrum der Lehre und Weisung. In der Mitte zwischen diesen beiden Endpunkten liegt eine reiche Geschichte: die Konzentration des Kultus in Jerusalem unter Josia und die von Hes verheissene Erwählung Zions durch Jahwe zum bleibenden Wohnsitz. 3ᵃᵇ (bis לְמַזְמֵרוֹת), Jahwe der Schiedsrichter der Völker: *Und richten wird er zwischen vielen Völkern Und Entscheid geben zahlreichen Nationen Und sie werden umschmieden ihre Schwerter zu Pflugeisen Und ihre Lanzenspitzen zu Winzermessern.* רַבִּים und עֲצֻמִים werden als guter Text zu halten sein, dagegen ist עַד־רָחוֹק für den Sinn überflüssig und für das Metrum störend. 3ᵇ (von לֹא an) 4ᵃ, Friede und Glück auf Erden: *Kein Volk erhebt mehr das Schwert gegen das andere Und nicht mehr erlernen sie den Krieg. Sie sitzen ein jeder unter seinem Weinstock Und unter seinem Feigenbaum, von niemand gestört.* Vom Friedensreich unter der Völker- und Tierwelt sprechen auch die späten Stellen Jes 11 6–10 Jo 2 20. 4ᵃ fehlt in Jes (s. oben), aber gehört zu dem ursprünglichen Bestande der Prophetie als positiver Abschluss zu der negativen Aussage von v. 3ᵇ. Einen Bruch bedeutet es nicht, dass אִישׁ nicht auf das einzelne Volk, sondern den einzelnen Menschen zu beziehen ist. Die Anwendung des sprichwörtlichen Ausdrucks auf die gesamte Menschheit erklärt die Beibehaltung des אִישׁ vollständig, gerade wie I Reg 5 5, wo es sich um Juda und Israel handelt, vgl. ferner II 18 31 Sach 3 10.

4ᵇ steht ausser dem Metrum und hebt hervor, dass die Weissagung v. 1–4 auf göttliche Offenbarung zurückgeht; es ist der Zusatz des Sammlers oder Redaktors wie Jes 1 20, vgl. auch die sekundären Stellen Jes 40 5 58 13f.

5, ebenfalls ein Zusatz, wie v. 4ᵇ, doch schwerlich von derselben Hand (s. Einl. III 3). Inhaltlich entspricht er dem Zusatz zu unserer Prophetie in Jes 2 5, formell lautet er dort als Aufforderung, hier als bestimmte Versicherung; man könnte in dieser Versicherung eine Antwort auf die dortige Mahnung erblicken, aber die Kürze von Jes 2 5 macht es wahrscheinlich, dass umgekehrt Mch 4 5 älter ist und in Jes 2 5 zur Erfüllung dieser Versicherung gemahnt wird. בְּשֵׁם־יְהוָה, *im Namen Jahwes, wandeln* heisst soviel als: von ihm bevollmächtigt, durch seine Autorität gedeckt, seiner Autorität folgend sein Leben führen, der Jahwereligion gemäss die Lebensweise gestalten. Sachlich ist es dasselbe wie הָלַךְ בְּאוֹר יְהוָה Jes 2 5. Wir, sagt der Glossator, bleiben bei der Religion Jahwes, mögen die Heiden noch so lange ihren Göttern folgen; unser ist doch nach dieser Weissagung 4 1–4 der endliche Sieg.

2. Die Sammlung der Zerstreuten und die Wiederaufrichtung der früheren Herrschaft auf Zion 4 6—8.

Nicht sicher ist, ob man v. 8 mit v. 6f. zusammenzunehmen hat; denn בְּהַר צִיּוֹן in v. 7 macht im Grunde die Ausführung von v. 8 überflüssig, aber es könnte sehr wohl diese Ortsbestimmung in v. 7 verfrühte Glosse sein, zumal bei ihrer Entfernung die Gleichmässigkeit der Zeilen gewinnt. Sicher ist auf alle Fälle, dass sowohl v. 6f., als auch v. 8 das Exil, die Zerstörung Jerusalems und das Ende des judäischen Reiches vorausgesetzt sind. In letzterer Hinsicht gehören die drei Verse fraglos zusammen. Zum Inhalt vgl. 2 12 13 7 12 Zph 3 19 Hes 34 11-16. Jeder der drei Verse enthält ein Tetrastich von kurzen Zeilen.

6 *An jenem Tage, ist Jahwes Spruch, Will ich das Ermattete sammeln Und aufnehmen das Verstossene Und das, was ich schädigte.* In der Parallelstelle Zph 3 19 fehlt וַאֲשֶׁר הֲרֵעֹתִי, was aber noch kein Beweis ist, dass es auch hier nicht zu stehen hat. Es bringt im Gegenteil den Gedanken zum Ausdruck, dass die Verstossung Israels ins Exil von Jahwe verhängt war. Zu אֹסְפָה von אָסַף vgl. Ges.-Kautzsch 27 § 68h. הַצֹּלֵעָה hat die Form eines Substantivs, nicht eines Partizips, vgl. ebenda § 84as, das feminine Geschlecht steht häufig bei Collectiva § 122s; mit diesem Femininum, wie mit den folgenden wird das exilierte Israel beschrieben. הַצֹּלֵעָה erklärt man gewöhnlich, aber ohne dass es einen guten Sinn giebt, als „das Verirrte“; besser ist der Vorschlag von Schulthess (Gött. gel. Anz. 1902, No. 9, 670), man habe arab. ظلع zu vergleichen und demgemäss „das Erschlaffte, Ermattete“, zu übersetzen. 7 Das zum Tode ermattete und kranke Israel des Exils wird zum Kern eines zahlreichen Volkes Jahwes: *Und ich mache das Ermattete zum Reste Und das Ermüdete zum zahlreichen Volke, Und Jahwe wird König über sie Von da an bis in Ewigkeit.* שְׁאֵרִית ist deutlicher term. techn. der ausgebildeten Eschatologie, hier in Parallele gesetzt mit גּוֹי עָצוּם, das aus ihm erwächst, vgl. Hos 2 1. Für הַנַּהֲלָאָה, das man als denom. von הָלְאָה = *das weit Entfernte* zu erklären sucht, ist entweder mit Grätz הַנִּלְאָה, *das Ermüdete,* oder mit Wellh. הַנַּחֲלָה, *das Kranke, Erschöpfte,* zu lesen; beides passt zu הַצֹּלֵעָה. Zu בְּהַר צִיּוֹן vgl. die Vorbemerkung; die Herrschaft Jahwes beginnt schon bei der Sammlung der Exilierten und ihrem Heimzug nach Zion, vgl. 2 13. מֵעַתָּה, *von da an,* d. h. von „jenem Tage“ (v. 6) an; es ist der Zeitpunkt, da die grosse Wendung im Geschicke Israels beginnt und die Herrschaft Jahwes keine Unterbrechung mehr erfährt.

8 Zion wird wieder wie früher der Sitz des Königtums: *Und du, Herdenturm, Hügel der Tochter Zion, Zu dir wird kommen Die frühere Herrschaft.* Ich halte die nicht übersetzten Worte, die ich zusammennehme: וּבָאָה מַמְלֶכֶת לְבַת יְרוּשָׁלָֽם = *es wird das Königtum an die Tochter Jerusalem kommen,* für erklärende Randglosse, die ganz bestimmt den Sinn von v. 8 angeben wollte und zerteilt in den Text geraten ist. Für ממלכת, das sonst nicht als stat. abs. vorkommt, kann man הַמַּמְלָכָה herstellen, der Artikel ist leicht nach וּבָאָה schon am Rande verloren gegangen. Wellh. vermutet dagegen לְבֵית יִשְׂרָאֵל für die beiden letzten Worte und Nowack stellt ausserdem וּבָאָה vor מַמְלֶכֶת; aber es besagt doch nichts neues zu der früheren Herrschaft, wenn noch dasteht: und

es kommt an dich das Königtum über das Haus Israel. Richtig interpretiert LXX, wenn sie statt מַמְלֶכֶת ἐκ Βαβυλῶνος bietet. Es ist möglich, dass ursprünglich die Glosse so zu lesen war. מִגְדַּל־עֵדֶר, *Herdenturm,* ist Bezeichnung Jerusalems; da wo einst Jerusalem lag, erhebt sich jetzt ein Turm, wie ihn Herdenbesitzer in der Wüste errichten, vgl. II Chr 26 10 und ZDPV 1893, 238f. Dass Jerusalem noch in seiner ganzen Ausdehnung zerstört war, setzt diese Anrede nicht voraus; nach dem parallelen עֹפֶל בַּת־צִיּוֹן, „der Höhe der salomonischen Residenz in Jerusalem" (Guthe KBW 488), ist der „Herdenturm" auf dem Zion zu suchen.

3. Das Exil ist der Weg zur Rettung Zions 4 9 10.

Die beiden Verse bieten der Erklärung grosse Schwierigkeiten. Sie versetzen uns im Gegensatz zu v. 8 in die Zeit, da Jerusalem noch nicht gefallen ist, aber die Exilierung seiner Bewohner nach Babel nahe bevorsteht. Zugleich aber trösten sie die demnächst ins Exil Wandernden, dass dort Jahwe sie von ihren Feinden retten werde. Nach diesem Inhalt sollte man denken, dass die Verse zur Zeit Jeremias entstanden seien. Man hat sich bei dieser Annahme nicht beruhigt, sondern selbst gemeint, die Autorschaft Michas für diese Verse festhalten zu können. Da aber hiegegen וּבָאת עַד־בָּבֶל, *und du wirst nach Babel kommen*, Einsprache erhebt, weil Micha nicht die Chaldäer, sondern die Assyrer als die Vollstrecker des Gerichtes kannte, so meinten Kuenen und Nowack dieses Sätzchen als Glosse entfernen zu dürfen. Doch diese gewaltsame Auskunft hebt erst nicht alle Schwierigkeiten; denn dann muss man sich fragen, was sich der Autor unter der Rettung vor den Feinden *im Felde*, worauf sich dann שָׁם bezieht, gedacht hat. Auf Hos 2 16f. kann man sich nicht berufen, da dort ganz andere Gedanken zum Ausdruck kommen und die Verse erst noch recht späte sind (s. zu Hos 2 16f.). Kommt man bei der Annahme michanischer Herkunft für v. 9f. in schlimmes Gedränge, so hilft in Wirklichkeit auch das Festhalten an der Entstehungszeit unmittelbar vor dem Exil nicht aus der Not. Es spricht sich in den Versen doch nicht die Stimmung eines Judäers aus, der mitten in den Ereignissen lebte und die Wegführung der Jerusalemer samt der Zerstörung der Hauptstadt voraussah, möchte er auch die Überzeugung gehabt haben, dass dies der Weg zum Heile Zions sei (man vgl. nur Jeremia), sondern die Stimmung eines Spätern, der von der erfolgten Rettung aus ruhiger auf jene Unglückstage zurückblickt, auch wenn er wohl begreift, warum man damals jammern konnte. Dass die Verse wirklich ein solcher Rückblick sind, mit dem sich ein Späterer mit seinen namentlich auch von Dtjes gewonnenen Gedanken in die Tage der Deportation der Jerusalemer versetzt, zeigt sich auch an manchem Einzelnen: So weiss er genau, dass in Babel Jahwe Zion erlöst aus der Hand der Feinde, d. h. dass die Eroberung Babels durch die Perser den Exilierten die Freiheit bringt; dann ist v. 9b offenbar Nachahmung von Jer 8 19 und endlich versteht er unter dem מֶלֶךְ und יוֹעֵץ Zions Jahwe, was kaum möglich wäre, wenn noch ein israelitischer König über Jerusalem regiert hätte. Die Verse zeigen also, wie tief sich ihr Verf. in die Gedanken Dtjes's eingelebt hat, dass das Exil als der Durchgangspunkt zum Heile zu betrachten sei; sie sind darum auch erst nach Dtjes entstanden.

Metrisch bilden v. 9f. drei kurzzeilige Tetrasticha.

9 *Warum schreist du so laut? Hast du keinen König? Oder ist dein Ratgeber verschwunden, Dass dich Zittern ergriffen hat?* עַתָּה, *nun* der Folgerung, wird von dem herrühren, der v. 9f. hier angereiht hat. כַּיּוֹלֵדָה ist Glosse aus v. 10. Die Frage הֲמֶלֶךְ וגו׳ (vgl. Jer 8 19) ist in keiner Weise ironisch zu verstehen; sondern sie will die ganze Schwere des Schicksals zeigen, das über Zion verhängt ist: es ist so schwer, dass es scheint, als ob Jahwe nicht mehr der Leiter seiner Geschicke, *sein König* und *sein Ratgeber, Versorger,*

wäre. So scheint es, aber es ist nicht so; er ist ein „wunderbarer Rat“, der König will, dass Zion durch diese Not hindurch muss, die allerdings so gross ist, dass das Jammern ganz natürlich erscheint, darum der Zuruf 10[ab] (bis בַּשָּׂדֶה): *Zittere und seufze, Tochter Zion, wie eine Gebärende; Denn nun musst du ausziehen aus der Stadt Und auf freiem Felde lagern.* Für גֹּחִי, das, von גוח, *hervorbrechen*, resp. *hervortreiben*, abgeleitet, keinen guten Sinn giebt, liest man am besten unter der Annahme, dass einige Buchstaben verwischt seien, mit GRÄTZ הֵאָנְחִי, *seufze!* (ELHORST, CHEYNE: הֲגִי, vgl. Jer 48 31; BUHL: פְּעִי, *stöhne,* vgl. Jes 42 14). כַּיּוֹלֵדָה ist hier nicht zu beanstanden, vgl. Jer 6 24 22 23; es malt den schweren Schmerz und die Krisis, durch die Zion עַתָּה, *eben jetzt* (von dem in v. 9f. eingenommenen Standpunkt ausgesagt) hindurch muss. קִרְיָה und שָׂדֶה sind Gegensätze, das erste = die Stadt, in der man geborgen, das zweite = das freie Feld, auf dem man aller Unbill der Witterung, sowie den Angriffen der Tiere und Räuber ausgesetzt ist. 10[b] (von ובאת, auch וּבָאתְ punktiert, vgl. GES.-KAUTZSCH[27] § 10k 76g, an) *Du musst bis Babel gelangen, Dort wirst du gerettet, Dort erlöst dich Jahwe Aus der Hand deiner Feinde.* In Babel wendet sich die Krisis zum Guten, so ist es der Wille deines Königs und Versorgers.

4. Die Versammlung und Vernichtung der Völker vor Jerusalem 4 11–13.

Die Verse 11–13 sind das Gegenbild von v. 9f. Die Belagerung Jerusalems in der Endzeit bringt Zion nicht das Exil, sondern den vollständigen endgiltigen Sieg und die gänzliche Vernichtung der Feinde. Micha hat 3 12 ganz anderes geweissagt; unsere Verse gehen aber auch nicht auf ein historisches Ereignis im Verlauf der Geschichte, sondern auf das Ereignis am Ende der Tage, da die Völker gegen Zion sich erheben und dorthin sich sammeln — um dem Vernichtungsgericht anheimzufallen. Seit Hesekiel gehört diese Erwartung zu den festen Elementen der jüdischen Eschatologie, vgl. Hes 38f. Jo 4 Sach 9 14–16 12 1–9 Dan 11 45, sowie auch Jes 10 12 12 24–27 17 12–14 41 11–16 66 6. Der Abschnitt stammt somit aus der nachhesekielischen Zeit. Metrisch lassen sich drei Tetrasticha und ein Distichon unterscheiden, wobei es fraglich bleibt, ob ein zweites Distichon am Ende verloren ist, das auch die vierte Strophe zum Vierzeiler auffüllte.

11 Die Sammlung der Heiden vor Jerusalem: *Und nun sind versammelt wider dich Viele Völker, Die da sprechen: sie werde entweiht, dass sich weiden Unsere Augen an Zion.* Mit עַתָּה versetzt sich der Autor in den Zeitpunkt der Ereignisse, die er schildert; es geht auf die Zukunft = *einst.* Für תֶּחֱנָף, das „durch Gottlosigkeit entweiht werden“ bedeutet, also hier aus dem Sinne des Autors gesprochen zu denken ist, liest WELLH. das sehr unsichere תִּסָּחֵף, das er als „geschleift werden“ versteht, s. zu Jer 46 15. Zu חָזָה mit בְּ, = *Schadenfreude haben,* vgl. Ob v. 12f.; das Femin. Sing. (statt des gewöhnlichen Plur.) des Prädikats bei dem Dual des Subjekts ist bemerkenswert, s. GES.-KAUTZSCH[27] § 145n. **12** Der den Heiden unbekannte Plan Jahwes: *Aber sie haben keine Kenntnis Von den Gedanken Jahwes, Verstehen seinen Plan nicht, Dass er sie wie Garben zur Tenne gesammelt.* Vgl. Jes 55 8f. **13** Aufforderung an Zion, die Heiden zu vernichten (sechs Zeilen s. Vorbem.): *Auf und drisch, Tochter Zion; Denn ich mache dein Horn eisern Und mache deine Hufe ehern, Dass du viele Völker zermalmst Und dass du ihren Raub*

Jahwe weihst Und ihr Gut dem Herrn der ganzen Erde. Zu dem *Dreschen* als Bild der Besiegung und Vernichtung der Feinde vgl. Am 1 3, bes. aber die parallele Stelle Jes 41 15; zu der Imperativform דּוּשִׁי mit ō vgl. GES.-KAUTZSCH[27] § 72q, zu der Schreibung וְהַחֲרַמְתִּי statt מְתִּי— (2. pers. fem. sing.) § 44h. Die Beute, die die Sieger an dem von den Völkern zusammengerafften *Raub* בִּצְעָם und an ihrem sonstigen *Gute* חֵילָם machen, sollen sie Jahwe *bannen,* d. h. *weihen* durch Verbrennung der verbrennbaren Stoffe und durch Verbringung der Metalle in den Tempelschatz, vgl. Dtn 7 25f. Jos 6 18 24. *Herr der ganzen Welt* heisst Jahwe nicht vor dem Exil, vgl. Jos 3 11 13 Sach 4 14 6 5 Ps 97 5.

5. Aufforderung an Zion, über die bevorstehende Eroberung Jerusalems zu trauern 4 14.

Wieder mit עַתָּה eingeleitet, ist der Vierzeiler, v. 14, eine genaue Parallele zu v. 10, ohne dass hier wie dort an die schliessliche Erlösung erinnert wäre. Man könnte daran denken v. 14 zwischen v. 9 und v. 10 einzuschieben; aber v. 14 ist dort nicht nötig und sieht mehr wie eine Parallele als wie eine Ergänzung von v. 10 aus. Daher wird v. 14 als ein Fragment aus einer Dichtung zu betrachten sein, die, wie v. 9f., eine Belagerung Jerusalems zum Gegenstand hatte. Welche Belagerung gemeint ist, lässt sich nicht sagen; es könnte am Ende die Sanheribs zur Zeit Michas, aber ebensogut die Nebukadnezars sein, wie v. 9f., oder irgend eine noch spätere, jedoch nicht die am Ende der Tage, die einen ganz anderen Ausgang nimmt, vgl. v. 11–13. Der Vers wird am einfachsten als Randzitat zu v. 10 aus einem Gedicht über die Belagerung Zions durch die Chaldäer angesehen.

14 *Nun zerkratze dich schmerzlich, Einen Belagerungswall haben sie gegen uns errichtet, Mit dem Stock werden sie auf die Wange schlagen Den Richter Israels.* Das unverständliche בַּת־גְּדוּד, das man als „Tochter des Angriffs = belagert" zu erklären sucht, hat WELLH. glücklich emendiert, indem er mit dem vorangehenden Verb zusammen הִתְגֹּדֵד הִתְגֹּדְדִי oder umgekehrt liest, also: *zerkratze dich in schmerzlichster Trauer,* vgl. Dtn 14 1 Lev 19 28 21 5 Jer 16 6 41 5 47 5. Für שָׂם liest man am besten mit NOWACK, entsprechend יַכּוּ, den Plural שָׂמוּ. *Backenstreiche* sind eine grobe Insulte s. I Reg 22 24 Hi 16 10 Mt 26 67. שֹׁפֵט = König, wie Am 2 3, hier gebraucht wegen der Paronomasie mit שֵׁבֶט.

6. Die Weissagung von dem künftigen messianischen Herrscher aus Davids Stamm 5 1–5.

Die Prophezeiung von dem messianischen König der Zukunft ist so wenig im 8. Jahrh. entstanden, wie die messianischen Weissagungen Jes 9 1–6 und 11 1–9 (vgl. zu diesen Stellen meinen Comm.). Hier sieht man so deutlich wie möglich, dass für den Autor der Prophetie das Haus Davids nicht mehr regiert; sonst könnte er nicht sagen, dass aus Bethlehem der Herrscher hervorgehen soll, wie schon einmal in den Tagen der Urzeit. Nur für die nachexilische Gemeinde sind Davids Tage Tage der Urzeit und erst als der Thron Davids in Jerusalem nicht mehr existierte, konnte man den neuen Davididen aus Bethlehem erwarten. Vgl. schon STADE ZATW 1881, 168.

Die Prophetie v. 1–5 ist aber nicht einheitlich. Der Zusammenhang zwischen v. 1 und v. 3 ist durch das Einschiebsel von v. 2 unterbrochen (s. zu v. 2), und die Verse 4f. sind eine späte Ergänzung, die als die Feinde Israels die Syrer des 3. und 2. Jahrh. kennt (s. zu v. 4f.). Der ältere Teil v. 1 3 kann ungefähr zur selben Zeit entstanden sein, wie seine Parallelen Jes 9 1–6 11 1–9, also um 500 v. Chr.

Metrisch bilden v. 1 und v. 3 zusammen einen Zehnzeiler und ebenso machen v. 4 und v. 5 zehn Zeilen aus, die sich aber in zwei fünfzeilige Strophen gruppieren lassen. Dagegen ist der eingeschobene v. 2 prosaisch.

1 Die Herkunft des messianischen Königs aus Bethlehem (6 Zeilen): *Und du, Beth Ephratha, Du kleinster unter Judas Gauen, Aus dir soll mir hervorgehen, Der Herrscher über Israel wird, Dessen Herkunft ist aus der Vorzeit, Aus den Tagen der Vergangenheit.* Zu lesen ist der Anfang וְאַתָּה בֵּית אֶפְרָתָה הַצָּעִיר בְּאַלְפֵי יְהוּדָה. Nach LXX καὶ σὺ Βηθλεὲμ οἶκος Ἐφραθά zu schliessen, ist nämlich Βηθλεέμ erst später eingefügt als Erklärung zu dem ursprünglicheren οἶκος Ἐφραθά, die dann verstümmelt auch in den hebr. Text Aufnahme fand (so Roorda, Wellh. u. a.). Dann ist ferner mit Hitzig u. a. הַצָּעִיר mit Artikel zu lesen, da es noch zur Anrede gehört und nicht Prädikat ist, und לִהְיוֹת als durch Versehen aus dem Folgenden eingedrungen zu betrachten, also zu entfernen. Das ה von הַצָּעִיר kann man vom Schluss von אֶפְרָתָה herübernehmen oder, da אֶפְרָתָה auch Gen 48 7 statt אֶפְרָת zu lesen sein wird (s. das dort folgende ה), also auch hier notwendig ist, als durch Haplographie verloren ansehen. Die Zweifel an der Richtigkeit der Identifikation von *Beth Ephrata* mit *Bethlehem* sind unbegründet, man vgl. die Parallele von אֶפְרָתָה, der Landschaft, und בֵּית לֶחֶם, der darin gelegenen Ortschaft, Rt 4 11, ferner I Sam 17 12 Rt 1 2, sowie den jetzigen Text Gen 48 7: אֶפְרָת הִיא בֵּית לָחֶם, der, auch wenn eine Glosse darin steckt, gerade so für die Gleichung von Beth Ephrata = Bethlehem zeugt, wie der Zusatz in LXX zu Jos 15 59: Ἐφραθά, αὕτη ἐστὶ Βαιθλεέμ. Darum sind auch die Schlüsse gänzlich hinfällig, die man daraus hat ziehen wollen, z. B. dass der Prophet die Verdrängung der davidischen Dynastie durch eine von Saul (aus Ephrat in Benjamin) sich herleitende weissage (Oort); übrigens spricht dagegen schon deutlich genug das Juda in הַצָּעִיר בְּאַלְפֵי יְהוּדָה. לִי, *mir,* kann sich nur auf Jahwe beziehen, trotzdem nachher in v. 3 יְהוָה in 3. pers. erscheint; es hebt hervor, dass das Kommen des Herrschers der Erfüllung von Gottes Willen dienen wird. Das Subj. zu יֵצֵא ist der Sache nach לִהְיוֹת מוֹשֵׁל (Nowack). Zu v. 1ᵇ vgl. die Vorbemerkung; zu der Verheissung eines neuen David vgl. Hes 34 23f. 37 24 Hos 3 5.

2, ein prosaisches Einschiebsel (Duhm zu Jes 7 14, Wellh., Nowack), als sekundär erwiesen durch den Wechsel des Subjekts (יִתְּנֵם gegen לִי v. 1) und durch seinen Inhalt, der sich an den allgemeinen Gedanken von v. 1 und von v. 3, an die Weissagung vom Kommen des Messias, hält, aber auf die besondere Form, in welcher sie v. 1 auftritt, keine Rücksicht nimmt. Kommt der mächtige Herrscher erst in der Zukunft, dann also (לָכֵן, *darum*) sind die Israeliten bis zu seinem Kommen dahingegeben scil. in die Macht der Fremden. Den Zeitpunkt des Kommens des Messias bezeichnet der Interpolator mit dem Moment, da *eine Gebärerin geboren hat;* damit spielt er auf Jes 7 14 an und zeigt, dass er die Stelle von Immanuel messianisch verstanden hat (vgl. zu Jes 7 14). Auch in v. 2ᵇ werden „geheimnisvolle Andeutungen, mit literarischen Beziehungen“ liegen (Wellh.); יֶתֶר אֶחָיו יְשׁוּבוּן wird dem שְׁאָר יָשׁוּב Jes's entsprechen, ist hier aber in physischem Sinne gemeint von der Wiedervereinigung aller Israeliten, der Judäer und der Überbleibsel des Nordreichs,

vgl. Hos 2 2 3 5. עַל ist אֶל zu schreiben, oder doch so zu verstehen; das Subj. zu יִתְּנֵם kann nur Jahwe sein und das Suffix ־ֵם geht auf die Israeliten, mit dem Suffix in אֶחָיו dagegen muss der Messias gemeint sein. Auch diese Sorglosigkeit in Hinsicht auf die Bestimmtheit ist ein Zeichen des Epitomators, der mit seinem Einschub an bekannte Vorstellungen erinnern will.

3 setzt v. 1 fort mit der Schilderung der kraftvollen und glücklichen Herrschaft des Messias (vier Zeilen): *Und er tritt auf und weidet in der Kraft Jahwes, In dem hohen Namen Jahwes, seines Gottes, Und sie wohnen sicher; denn nun ist er gross Bis an die Enden der Erde.* Der hohe majestätische *Name* ist parallel und synonym mit der *Kraft* Jahwes; der neue David regiert in Jahwes Namen als sein mit Kraft ausgerüsteter Stellvertreter. עַתָּה, *nun,* reicht seine Macht bis ans Ende der Erde (vgl. Ps 2 8 72 8), seine Unterthanen können daher *wohnen* d. h. sicher und ungestört wohnen; יָשַׁב hat hier den Sinn von יָשַׁב בֶּטַח. Vgl. Jes 9 6 11 6–9.

4 5, ein späterer Anhang: die Abwehr und Besiegung der „Assyrer". Die Verse stammen nicht von dem Autor der Weissagung des neuen David; denn dieser ist in v. 4f. gänzlich vergessen. Nach v. 3 reicht seine Macht bis ans Ende der Welt, in v. 4f. sind Einfälle der „Assyrer" vorausgesetzt und nicht der Messias ist es, der das Land vor denselben rettet, sondern sieben, acht Fürsten und diese sind erst nicht vom Messias dem Feinde entgegengestellt, sondern von der Gesamtheit („wir" vgl. וַהֲקֵמֹנוּ v. 4). Die Ergänzung, welche diese Verse zu v. 1 3 bilden, denkt nicht zurück an die „vielen Völker" von 4 11, sondern wohl an die Kämpfe der Makkabäer gegen die Syrer und sagt: Sollte dann in der Zeit des Messias den „Assyrern" es einfallen, den Frieden stören zu wollen, so werden, wie in der Makkabäerzeit, Führer vorhanden sein, den Frieden sicher zu stellen durch Besiegung der Feinde. „Assur" ist hier = Syrien, wie Jes 19 23 27 13 30 31 etc., vgl. m. Bemerkung im Comm. zu Jes 10 20–23 S. 106f., s. auch Stade ZATW 1882, 291f. Nach dieser Auffassung fällt die Entstehung von v. 4f. in die zweite Hälfte des 2. Jahrh. v. Chr., etwa in die Zeit Simons, des sechsten in der Reihe der makkabäischen Fürsten, unter dessen Regierung eine Periode des Friedens und Glückes einkehrte (I Mak 14 4–15), deren Störung durch die Syrer unter der Führung Judas und Johannes, zweier Söhne Simons, des siebenten und des achten Hirten, kräftig abgewiesen wurde (I Mak 16 1–10), vgl. zu v. 4. Ein Seitenstück zu diesem Anhang bildet Ps 110.

4, die Aufstellung von sieben, acht Führern gegen die „Assyrer" (der erste Fünfzeiler): *Und es wird solcher Art Friede sein: Fällt Assur in unser Land Und betritt es unsern Boden* l. nach LXX בְּאַדְמָתֵנוּ für בְּאַרְמְנוֹתֵינוּ, *So stellen wir ihm sieben Hirten entgegen Und acht Fürsten unter den Menschen.* וְהָיָה זֶה שָׁלוֹם ist nicht mit dem Vorhergehenden zu verbinden und zu übersetzen: und dieser wird Friede sein. Da der Messias vorher Subjekt ist, brauchte er, wenn er es bleiben sollte, nicht neu eingeführt zu werden, und זֶה, *ein solcher,* wäre erst noch eine sehr sonderbare Wiederaufnahme des vorher nach Herkunft und Thätigkeit genau bestimmten Messias. זֶה ist vielmehr prädikativ und auf das Folgende hinweisend zu verstehen: *und auf folgende Art wird Friede werden,* nämlich dadurch, dass „Assur" überwunden wird. Zu וַהֲקֵמֹנוּ, wofür bei Entstehung von v. 1–5 aus einem Gusse וְהֵקִים, = und er (der Messias) wird aufstellen, stehen müsste, s. die Vorbemerkung. *Hirt* ist s. v. a. *Führer, Regent,* wie רָעָה = *regieren,* vgl. homerisches ποιμένες λαῶν und bes. Hes 34 und Sach 11; zu נְסִיכֵי אָדָם, etwa = exemplarische Fürsten, vgl. Ges.-Kautzsch[27] § 128 l. Die heilige Zahl *sieben* wird im folgenden Stichos

durch ***acht*** überboten, vgl. zu Am 1 3; es soll nicht an den nötigen Führern fehlen, man denke an Mattathias, seine fünf Söhne und seine Enkel, an Judas und Johannes (Hyrkanus). **5**, die Besiegung „Assurs“ (der zweite Fünfzeiler): ***Die werden das Land Assur weiden mit dem Schwert Und das Land Nimrods mit gezücktem Degen Und sie werden uns retten vor Assur, Wenn es einfällt in unser Land Und unser Gebiet betritt.*** Für הִצִּיל ist dem רָעוּ entsprechend der Plural הִצִּילוּ, wahrscheinlich mit Suff. הִצִּילוּנוּ, zu lesen. פְּתָחֶיהָ ist unsicher; das Suff. scheint sich auf חֶרֶב zu beziehen, aber פתח, = Klinge, Schneide, ist nicht erwiesen. Vielleicht ist פְּתִחוֹת oder פְּתִחוֹתֶיהָ = ***gezückte Schwerter*** oder ***seine*** (des Schwertes) ***Klingen*** zu lesen, vgl. Ps 55 22. ***Das Land Nimrods*** soll nur andere Bezeichnung für ***Assur*** sein, vgl. Gen 10 8–11. Jedenfalls spricht sich auch in dieser Bezeichnung, wie im ganzen Inhalt von v. 4f. ein kriegerisches Selbstgefühl aus, das sehr wohl in die Zeit nach den grossen Erfolgen der Makkabäer gegen die Syrer passt.

7. Der von Jahwe wunderbar gesegnete Rest Jakobs, der Sieger über die Völker 5 6–8.

Die Verse 6–8 sind eine Parallele, darum nicht die Fortsetzung zu v. 4f. Sie atmen dasselbe Hochgefühl und Selbstbewusstsein, wie v. 4f., und sind deshalb auch am besten als in derselben Periode entstanden zu betrachten. Dieses Selbstbewusstsein ist belebt durch die Erfolge und Siege der Makkabäer, die mit aller Macht die Hoffnung auf die Erfüllung der Weissagungen der Propheten den Frommen nahelegen mussten, vgl. z. B. Jes 49 25f. 60 22. Die beiden ersten Verse sind einander ähnlich gebaute Sechszeiler und v. 8 schliesst die Prophetie ab mit einem triumphierenden Distichon.

6, die wunderbare Vermehrung des Restes Jakobs: ***Und es wird sein der Rest Jakobs Inmitten der Völkermenge Wie Tau von Jahwe, Wie Regen auf das Gras, Der nicht warten muss auf Menschen Noch harren auf Menschenkinder.*** Vielleicht ist mit LXX, Pesch. nach v. 7 am Ende der ersten Zeile einzusetzen: בַּגּוֹיִם, ***unter den Nationen.*** Der Anfang lässt vermuten, dass der ***Rest*** (s. 4 7) ***Jakobs*** als Segen unter den Völkern mit dem erquickenden Tau und Regen verglichen werde, etwa wie Jes 19 24f.; aber v. 6b zeigt, dass die Vergleichung auf anderes in der Erscheinung des Taus und Regens reflektiert, auf seine Entstehung ohne Zuthun von Menschenhand. So gleicht der Rest den Millionen von Tau- und Regentropfen am Grase; er entsteht unter den Völkern in wunderbarer Menge durch Gottes That, vgl. 4 7 Hos 2 1. Die Einfügung von עַל vor שְׁאֵרִית (Encycl. Bibl. I, 1095f.) ist unnötig; das Pasek deutet eher auf das Fehlen von בַּגּוֹיִם in dem Stichos hin. **7**, die siegreiche Macht des Restes unter den Völkern. Der Anfang lautet wie v. 6; die Vergleichung ist hier ohne weiteres verständlich: ***Wie ein Löwe unter den Tieren der Wildnis, Wie ein Leu unter den Schafherden, Der, wenn er darüber kommt, niederschlägt Und zerreisst, ohne dass jemand retten kann.*** **8** Der jubelnde Triumph über die Überwindung der Feinde in direkter Anrede an Israel, nicht als Wunsch (תָּרֹם), sondern als feste Überzeugung (תָּרוּם) zu lesen: ***Hoch ist deine Hand über deine Widersacher Und all deine Feinde werden vertilgt.*** תָּרוּם יָד, ***hoch ist die Hand,*** bedeutet: ***sie triumphiert,*** vgl. Dtn 32 27 Jes 26 11

und בְּיָד רָמָה Ex 14 8. Zum Inhalt vgl. Jes 60 12 Sach 14 17-19 und die verwandte Stimmung Ps 149 6.

8. Die Vernichtung des Kriegsmaterials und des heidnischen Kultusapparates im Endgericht 5 9–14.

Wellh. und Nowack halten dafür, „dieses Stück, welches die Bamoth selber unangetastet lässt und sich nur gegen ihren Zubehör wendet, könnte, mit Ausnahme allerdings von v. 14, sehr gut dem Micha zugesprochen werden." Aber diese Ansicht ist unrichtig. Denn einmal sind Aschere und Maṣṣeba noch nicht von Hosea und Jesaja, sondern erst vom Dtn direkt bekämpft und deshalb auch nicht durch die Reform Hiskias beseitigt worden (so schon Stade ZATW 1883, 8—16). Dann aber hat das argumentum e silentio, dass nämlich die Bamoth nicht erwähnt werden, hier keine Bedeutung; denn wenn der ganze heidnische Kultusapparat zerstört ist, verlieren die Höhen ihren Wert und ausserdem können sie deshalb nicht genannt sein, weil sie durch die Reform Josias und das Exil als endgültig verwüstet und abgeschafft galten. Endlich führt in eine späte Zeit die Kombination von Kriegsmaterial und Götzenapparat in dieser reichhaltigen Aufzählung und darunter hauptsächlich die Erwähnung der Burgen, deren es besonders in der Makkabäerzeit viele im Lande gab (man denke an Bethzura und Akra und vgl. Ps 18 46 31 3 Mch 7 17), sowie die Zusammenstellung von Pesilim und Maṣṣeben. Auch Jesaja hat Ross und Wagen mit den Gottesbildern verbunden (Jes 2 7 f.), beide als Zeichen des Reichtums fassend; hier sind sie Zeichen des Abfalls von Gott und müssen darum vernichtet werden. Im letzten Grund geht zwar auch diese Deutung auf Jesaja zurück, denn das Vertrauen auf Rosse und Kriegsmaterial bekundet Unglauben (vgl. Jes 30 16 31 1); aber deshalb die Ausrottung der Rosse zu verlangen, ist ihm nicht eingefallen. An Götzenbildern und dergleichen darf man keinen Anstoss nehmen, die kamen in später Zeit in Israel immer noch vor, vgl. zu Jes 30 22, gerade wie Ascheren und Maṣṣeben, vgl. Jes 27 9 (s. auch unten die Erklärung). Der Schluss auf späte Herkunft des Abschnitts wird bestätigt sowohl durch Parallelen, die gleicherweise einer späten Zeit angehören (vgl. bes. Hos 14 4, wo Rosse und Götzendienst wie hier neben einander als Sünde verworfen werden, ferner Hos 2 20 8 14), als auch durch die ganze Art der Verse 9-14, die durchaus den Eindruck einer schriftgelehrten Arbeit, nicht den einer originalen Prophetie machen. Sieht man von der Einleitungsformel ab, so folgen v. $9^{a\beta}$-13 fünf Disticha, von denen zwei die Ausrottung des Kriegsmaterials, drei die Vernichtung des Götzenapparates betreffen, und den Schluss macht in v. 14, den man als sechstes Distichon betrachten kann, die Ankündigung der Rache an den Heiden.

9 Zu den *Rossen* und *Wagen* als Kriegsmaterial vgl. Jes 2 7 30 16 31 1 Dtn 17 16 20 1 Sach 9 10 Hos 14 4. **10** Zu den festen *Städten des Landes* und den *Burgen* vgl. Mch 7 17 Hos 8 14 Ps 18 46 31 3. **11** כְּשָׁפִים, *Zaubermittel,* ist ein allgemeiner Ausdruck für verschiedene Manipulationen der Zauberei, vgl. II Reg 9 22 Na 3 4 Jes 47 9 12. Über die מְעוֹנְנִים vgl. zu Jes 2 6. **12** פְּסִיל, *Schnitzbild, Gottesbild,* wird erwähnt Hos 11 2, dann vom Dtn verboten Dtn 7 25, kommt aber auch nachher noch vor, vgl. Jes 30 22. Die Zusammenstellung der *Maṣṣeben* mit den *Bildern,* sowie die Parallelisierung mit *Werk von Menschenhand,* was die alten Maṣṣeben in keiner Weise waren, zeigt, dass der Autor von ihrer ursprünglichen Bedeutung keine Vorstellung mehr hat, vgl. zu Hos 3 5 Dtn 7 5 12 3, sondern sie auch als Abbildungen der Gottheit fasst. Ähnlich scheint er über die *Ascheren* (s. ebenfalls zu Dtn 12 3, ferner die späten Stellen Jes 17 8 27 9) **13** zu urteilen, da er v. 13^b mit ihnen die *Götzen* in Parallele setzt; für die hier gänzlich unpassenden *Städte,* עָרֶיךָ, ist nämlich mit Steiner u. a. עֲצַבֶּיךָ, *deine Götzen,* zu lesen, vgl. II Chr 24 18, wo ebenso unpassend Ascheren und Götzen in einer Linie er-

scheinen. 14. Wird aus Israel aller Götzenapparat ausgerottet, so verdienen erst recht den Zorn und die Rache Gottes die Heiden, *die nicht hören*, nämlich im Ungehorsam gegen Jahwe Götzendiener blieben. Die Heiden sollten an der Verherrlichung Israels und an dem Weltgericht Jahwe als den wahren Gott anerkennen; thun sie das nicht, so trifft sie Vernichtung, vgl. Jes 60 12 Sach 14 17–19. Das ist das ceterum censeo des späteren fanatischen Judentums über das Heidentum, s. auch v. 8.

Dritter Teil:

Das Ausbleiben des Heils wegen der Verderbtheit Israels und das Gebet der Gemeinde um Gottes Gnade

Cap. 6f.

Vier besondere Stücke sind es, die diesen letzten Teil des Buches Mch ausmachen. Das erste Stück 6 1–8, das in prägnanter Form der Religionsauffassung des Volkes die humanen sittlichen Forderungen der Religion der Propheten entgegenstellt, bildet den Kern der beiden Capitel. Daran reihen sich das zweite und dritte Stück, 6 9–16 und 7 1–6, mit ihrer Klage über die Ungerechtigkeit und die Verderbnis des Volkes und den Schluss bildet das vierte, aus zwei Psalmen zusammengesetzte Stück, 7 7–20: das Gebet der Gemeinde, die ihre Schuld erkennt und die Gerechtigkeit der Strafe, die sie erduldet, einsieht, darum auch um Gnade fleht und voll Vertrauen ist, dass Gott seine Weissagungen erfüllen werde.

I. Die Forderungen, die Jahwe an seine Bekenner stellt, 6 1–8.

Wie 6 1–8 den Grundstock und Ausgangspunkt für Cap. 6f. bildet, so sind wiederum die Verse 6–8 der Kern dieses Stückes; denn v. 1–8 ist nicht aus einem Gusse entstanden. Der Anfang lautet so, dass man einen Rechtsstreit zwischen Jahwe und seinem Volke erwartet, das Volk wird direkt angeredet, Jahwe hält ihm seine Wohlthaten vor und fordert es auf, ihm zu sagen, wodurch er ihm überdrüssig geworden sei. Statt der Antwort folgt v. 6–8 eine Frage an den Propheten und dessen Antwort auf dieselbe und zwar ist diese nicht an das Volk, sondern an den *Mensch* gerichtet. Dieser Bruch zwischen v. 1–5 und v. 6–8 ist so auffallend, dass man annehmen muss, v. 1–5 sei erst nachträglich als Einführung den Versen 6–8 vorgesetzt worden. Diese Einführung erscheint auch abgesehen davon, dass sie das Zwiegespräch in den Rahmen eines Rechtsstreites einspannt, eher nachlässig, wenn man v. 5 als ursprünglichen Bestandteil derselben ansieht; denn sie liesse Jahwe in eigener Rede von sich in dritter Person sprechen, vgl. עַמִּי zu Anfang und יְהוָה zu Ende von v. 5. Doch ist wohl diese geschichtliche Notiz v. 5, wie die gleichartige v. 4ᵇ, eine Einfügung von dritter Hand, sodass in v. 1–8 folgende Bestandteile zu unterscheiden sind:

1) v. 6–8, der Kern: die Pflichten des rechten Jahwebekenners;

2) v. 1–4ᵃ, die Einleitung zu dem Kern, beigegeben von dem Redaktor des ganzen Buches, vgl. Einl. III 3 S. 264; und

3) v. 4ᵇ 5, der Hinweis auf die Sendung Moses, Aarons und Mirjams und auf die Geschichte Bileams, eingefügt von einem, dem der Übergang von v. 4ᵃ auf v. 6 zu unvermittelt und die Wohlthat Gottes in der Erlösung aus Ägypten zu wenig exponiert vorkam.

Die Einleitung, wie der Kern ist in je drei Vierzeilern abgefasst; dagegen ist in der Einfügung v. 4ᵇ 5 schwerlich ein rhythmisches Metrum zu finden.

Wichtig ist die Frage der Herkunft von v. 6–8. Man denkt seit Ewald wegen der Erwähnung des Opfers der menschlichen Erstgeburt an die Zeit der Regierung Manasses,

da dieser einen seiner Söhne opferte II Reg 21 6 und erst die Propheten Jeremia und Hesekiel deutlich gegen die Sitte des Kinderopfers auftraten, vgl. Jer 7 31 19 5 Hes 20 26, doch s. schon Hos 13 2 (6 10 9 13 15). So hat man die Möglichkeit gewonnen, die Verse auf Micha selber zurückzuführen. Aber diese Annahme lässt sich schwerlich halten. Nicht nur sind „Ton und Darstellung andere als in Cap. 1–3" und „ist namentlich die weiche gemütvolle Art, die hier zum Durchbruch kommt, jenen Capiteln ganz fremd" (Nowack), sondern es sprechen gewichtige Anzeichen auch gegen die Herkunft der Verse aus der Regierungszeit Manasses und aus der vorexilischen Periode überhaupt. Die Bezeichnung Jahwes als des *Gottes der Höhe*, אֱלֹהֵי מָרוֹם, ist ein Äquivalent von אֱלֹהֵי הַשָּׁמַיִם, das ebenfalls ein später Ausdruck ist, vgl. Jon 1 9, und hebt die Transcendenz Gottes hervor, von welcher gerade die Späteren sprechen, vgl. Jes 33 5 57 15. So ist auch in den Psalmen z. B. 92 9 93 4 102 20 148 1 מָרוֹם für שָׁמַיִם beliebt, vgl. ferner Jes 58 4 und Jer 25 30, die älteste Stelle für diesen Gebrauch. Ebenso ist beachtenswert, dass die Antwort v. 8 sich nicht an das Volk, sondern an den *Menschen*, אָדָם, richtet; darin darf doch wohl eine Andeutung gefunden werden, dass nicht mehr das Volk als Subjekt der Religion betrachtet wird, sondern das Individuum und zugleich nicht das jüdische Individuum allein. Somit weist auch dieser Ausdruck in eine Periode nach Jeremia. Endlich ist es wichtig, dass das Verb צָנַע in der älteren Litteratur sich nicht findet, sondern ausser hier nur im Partic. pass. צָנוּעַ Prv 11 2 vorkommt, während es in den Fragmenten des hebr. JSir ein paarmal auftritt, so in derselben Form und fast derselben Bedeutung wie hier z. B. JSir 16 25 בהצנע = in Bescheidenheit. Gegeninstanzen liegen in den Versen keine vor. Das Kindesopfer ist wie die Ströme von Öl als höchste Gabe, die schon dargebracht worden ist und eventuell an die Gottheit auch jetzt zu leisten wäre, aber nicht als in der Gegenwart übliche genannt, eine Steigerung ins Unerhörte und Ungemessene, wie bei Dtjes 40 16. Dann bekundet auch ein Maleachi, wenn schon in anderer Weise, eine ähnliche Weitherzigkeit, vgl. Mal 1 10f., und ebenso fehlen in den Psalmen Stimmen nicht, die das Urteil von Mch 6 6–8 über den Kultus teilen, vgl. Ps 40 7 9 50 8–14. Darum wird die Entstehung dieser Verse in die Zeit nach dem Exil fallen, vielleicht ins fünfte Jahrhundert, als ein herrliches Denkmal dafür, dass auch der durch das Gesetz disziplinierten Religionsauffassung des Volkes gegenüber die geistige und sittliche Auffassung der Propheten ihre Fürsprecher hatte. Wir werden den Autor dieser drei Verse mit allem Rechte nicht nur neben die Verfasser von Ruth und Jona, sondern auch neben den Dichter des Hiob stellen.

1–4^a, die sekundäre Einleitung zu v. 6–8, s. die Vorbemerkung. 1 Mit LXX hat man אֶל־הֶהָרִים statt אֶת־ה׳ zu lesen (vgl. die umgekehrte Verwechslung in LXX Hos 12 5), vielleicht auch הַדָּבָר vor אֲשֶׁר einzusetzen und אָמַר zu punktieren: *Hört doch das Wort, Das Jahwe gesprochen: Auf, führe den Streit vor den Bergen, Und die Hügel sollen deine Stimme hören.* Zu dem Aufruf einer solchen Corona vgl. Jes 1 2. 2 *Hört, Berge, den Rechtsstreit Jahwes Und merket auf, Grundfesten der Erde! Denn einen Rechtsstreit hat Jahwe mit seinem Volk Und mit Israel geht er ins Gericht.* Für הָאֵתָנִים, das als Adjektiv hinter מֹסְדֵי אָרֶץ stehen sollte und als Substantiv sonst nur von perennierenden Bächen gebraucht wird, ist mit Wellh. הַאֲזִינוּ zu lesen; מ stammt aus falscher Dittographie des folgenden. Die מֹסְדֵי אָרֶץ müssen auch die Berge sein, die mit ihren Wurzeln die Erde im Meere festigen und stützen. Zu v. 2^b vgl. Jes 3 13f. 3 4^a *Mein Volk, was habe ich dir gethan Und womit dich verdrossen? steh mir Rede! Habe ich dich doch aus Ägypten hergeführt Und dich aus der Sklaverei befreit!* Zu v. 3 vgl. Jer 2 31 und Jes 43 23. 4^a בֵּית עֲבָדִים, als Bezeichnung Ägyptens, ist ein deuteronomischer Ausdruck, häufig im Dtn und in vom Dtn beeinflussten Stellen, vgl. Ex 13 3 14 20 2 Jer 34 13. Die Befreiung aus Ägypten ist allezeit als

die grösste Wohlthat Gottes an Israel in Erinnerung geblieben, vgl. z. B. Jes 63 11-14.

4b 5, die Einfügung zur Explikation der Gnade, die Jahwe bei der Rettung aus Ägypten Israel erwiesen hat, s. Vorbemerkung. **4b** Die Späteren lieben solche historische Anspielungen. Auch Ps 77 21 ist Aaron als Führer des ausziehenden Volkes neben Mose genannt; noch genauer vergisst unser Interpolator auch Mirjam nicht, vgl. Ex 15 20f. **5** erinnert an Balaks Plan (יָעַץ), Israel durch Verfluchung zu vernichten, und an die Vereitelung desselben durch Umkehrung des Fluches in Segen, vgl. Num 22—24. *Von Schittim,* der letzten Station im Ostjordanland, *bis Gilgal,* der ersten im Westen, scheint ein Einschub im Einschub zu sein, der die wunderbare Durchschreitung des Jordans ins Gedächtnis rufen will. Die צִדְקוֹת יְהוָה, die das Volk erkennen soll, sind die vorher erwähnten Thaten Jahwes, worin sich seine Güte und Gnade, sein rechtes Verhalten gegen sein Volk erweist, vgl. Jdc 5 11 und Ps 103 6. Zu יְהוָה in der Rede Jahwes s. Vorbemerkung.

6—8, der Kern des Abschnitts: die wahre Religiosität besteht nicht in übergrossen Leistungen und Opfern, sondern in Rechtthun, Liebeserweisung und Demut, nicht in Ceremonien und Kultus, sondern in sittlichem und vor Gott ehrfürchtigem Wandel. **6** *Womit soll ich vor Jahwe kommen, Mich beugen vor dem Gott der Höhe? Soll ich mit Brandopfern vor ihn kommen, Mit jährigen Kälbern?* Das Verb קִדֵּם ist in der vordeuteronomischen Litteratur nicht gebraucht ausser I Sam 20 25, wenn dort in der üblichen Weise nach LXX korrigiert wird (s. z. Stelle); mit בְּ der Sache bedeutet es: *mit etwas entgegenkommen = etwas darbringen,* vgl. Dtn 23 5 Jes 21 14 Neh 13 2 Ps 95 2. Zu אֱלֹהֵי מָרוֹם vgl. Vorbemerkung. Mit den Opfern v. 6b wollen weder Sünd- noch Sühnopfer genannt sein, es handelt sich um den Opferdienst überhaupt; zu בְּנֵי שָׁנָה vgl. Lev 9 3, die Kälber im Alter von einem Jahr zu opfern, scheint üblich gewesen zu sein, doch konnten sie schon vom achten Tage an dargebracht werden, vgl. Lev 22 27. **7** *Hat Jahwe Gefallen an Tausenden von Widdern, An Myriaden Strömen Öls? Soll ich meinen Erstgebornen geben für meine Sünde, Meines Leibes Frucht für die Schuld meiner Seele?* Die Frage ist die, ob eventuell die Steigerung der gewöhnlichen ceremoniellen Leistungen, ja die Hingabe des Teuersten Gott angenehm wäre und die Vergebung von Sünde und Schuld bewirken könnte, also nach dem Wert des Kultus überhaupt, auch wenn er bis aufs höchste gesteigert würde, wird gefragt. Vgl. die Vorbemerkung. Über den Gebrauch von Öl beim Opfer s. Lev 2 14 16. פֶּשַׁע und חַטָּאת haben hier die prägnante Bedeutung von *Frevelsühne* und *Sündenstrafe,* vgl. Dan 9 24 Jes 5 18. **8** *Es ist dir gesagt* (l. mit LXX הֻגַּד für הִגִּיד, zu dem weder Jahwe noch das unbestimmte „man" Subj. sein kann), *Mensch, was frommt Und was Jahwe von dir fordert: Nichts als Recht thun und Gütigsein lieben Und demütig wandeln vor deinem Gott.* Hier ist in anderer überaus glücklicher Form zusammengefasst, was Jesus mit den Forderungen der Liebe zu Gott und dem Nächsten ausdrückt. Hat Jesus Worte des Gesetzes verwendet, so hat unser Autor an prophetische Worte gedacht: zu עֲשׂוֹת מִשְׁפָּט vgl. Am 5 24, zu אַהֲבַת חֶסֶד Hos 6 6 und zu הַצְנֵעַ וגו' (zu dem

Gebrauche des Wortes s. Vorbemerkung) hat man an Worte Jesajas zu denken, wie die von Glauben und Stillesein Jes 7 9 30 15, sowie an die Ehrfurcht vor Gott, welche die Propheten alle erfüllte, vgl. z. B. Am 3 4-8 Jes 6. Der zweite Teil deutet die religiöse Wurzel des rechtlichen und barmherzigen Verhaltens gegen den Nächsten an. Wie in dieser vortrefflichen Zusammenfassung der Forderungen der geistigen Prophetenreligion zeigt sich auch in der Anrede אָדָם (s. die Vorbemerkung; die Änderung von אָדָם in אֱלֹהִים durch CHEYNE passt nicht zum Folgenden, vgl. יְהוָה) die Spitze, in welche die Religion der Propheten ausmündet: die Schranken des Partikularismus sind hinweggeräumt, ganz wie die Formen des Ceremonialismus gefallen sind; das Tiefinnerliche und das Human-Sittliche ist der Boden und das Gebiet der Religion.

2. Jerusalems Ungerechtigkeit und Bestrafung 6 9–16.

Das Stück steht nicht im Zusammenhang mit dem vorangehenden; v. 9 setzt ein neuer Anfang ein. Als Grund, warum das Stück hierher gekommen ist, kann man vermuten, dass darin gezeigt wird, wie wenig Jerusalem für die Wohlthaten Jahwes (vgl. v. 4) erkenntlich war und den Forderungen des Rechtthuns etc. (v. 8) entsprach. Der Inhalt giebt keine Mittel an die Hand, um die Herkunft der Verse zu datieren. Denn dass es auch nach dem Exil in Jerusalem oft recht schlimm aussah, beweisen die Psalmen zur Genüge; auch fehlte es nicht an Kriegs- und Raubzügen aller Art, die die Bewohner des Landes schwer schädigten. Nach der Sprache hat man aber sicher an diese spätere Zeit zu denken, vgl. bes. זכה (s. zu v. 11), wofür auch die historische Erinnerung v. 16 spricht (vgl. v. 4^b 5). Der Text ist vielfach verdorben und in Unordnung auf uns gekommen. Bei Ausscheidung der Glossen in v. 9 12 und 16 und bei Umstellung von v. 12^a vor v. 10 und von v. $14^{a\alpha}$ an den Anfang von v. 15 erhält man fünf gutgebaute Tetrasticha.

$9^{a\alpha b}$ 12^a *Horch! Jahwe ruft der Stadt zu: Hört Stamm und Versammlung der Stadt, Deren Reiche voll sind von Frevel Und deren Einwohner Lüge reden!* Die Verbindung von v. 12^a mit v. 9 empfiehlt sich einesteils durch die direkte Beziehung, die sich dann für die Femininsuffixe in v. 12 auf die Stadt von v. 9 ergiebt, andernteils durch die Zusammengehörigkeit von v. 10 und v. 11, die besser nicht auf zwei Strophen zu verteilen sind. Dass mit der *Stadt* Jerusalem gemeint ist, wird nicht zu bezweifeln sein, vgl. *urbs* von Rom etc. Unter מַטֶּה, *Stamm,* ist die Landschaft Juda zu verstehen und für das unverständliche וּמִי יְעָדָהּ (etwa = „wer hat sie verordnet?") unter Herübernahme des עוֹד von v. 10 teils nach LXX, teils nach Targum (s. RYSSEL) mit WELLH., NOWACK zu lesen: וּמוֹעֵד הָעִיר *die Versammlung* der Bürger- resp. Wählerschaft *der Stadt,* vgl. für diesen Gebrauch von מוֹעֵד Num 16 2 קְרִאֵי מוֹעֵד. **$9^{a\beta}$** ist nicht nur Parenthese, sondern Glosse (so schon A. TH. HARTMANN Micha neu übersetzt und erläutert 1800, und auch K. J. GRIMM in Journ. of the American Or. Soc. XXII, Erste Hälfte 1901, 36: The Word תּוּשִׁיָּה in the Old-Testament), wie der Wechsel der Person (שְׁמֶךָ, Anrede an Jahwe) zeigt; LXX hat zur Ausgleichung שְׁמוֹ gelesen und auch sonst sich den Text willkürlich zurecht gelegt. Man punktiere einfach יִרְאַה, wozu שְׁמֶךָ Obj. ist wie Ps 86 11, sodass die Glosse sagt: *Weisheit ist es, deinen Namen zu fürchten,* eine gewiss richtige Bemerkung eines frommen Lesers. **12** חָמָס, *Gewaltthat, Frevel,* bedeutet hier Gedanken des Frevels, frevelhafte Gesinnung, vgl. 2 1 und den Gegensatz

3 8. 12[b] ist (unnötig erklärendes) Zitat aus Ps 120 2f. רְמִיָּה ist wie תּוּשִׁיָּה ein in der späteren Litteratur gebräuchliches Wort.

10 11 ***Kann ich die Schätze im Hause des Frevlers vergessen Und das verfluchte, schwindsüchtige Mass? Kann ich ihn ungestraft lassen trotz unrichtiger Wage Und trotz falschem Gewicht im Beutel?*** Für האשׁ, das man gewöhnlich im Sinne von הֲיֵשׁ fasst, ist dem Anfang von v. 11 entsprechend mit WELLH. und NOWACK הַאֶשָּׁה von נָשָׁה, ***vergessen, unbeachtet lassen,*** vgl. Thr 3 17, zu lesen; רָשָׁע ist zu entfernen und אוֹצְרוֹת zu punktieren, im Hause des Frevlers sind die Reichtümer nichts als רֶשַׁע, das Wort ist vom Ende der dritten Zeile auch an das Ende der ersten geraten. Zu dem falschen Mass und Gewicht vgl. das Verbot Lev 19 36 Dtn 25 13–16, spec. v. 16 zu וְעוּמָה, ferner s. Am 8 5. Über בֵּית רָשָׁע = בְּבֵית ר׳ s. GES.-KAUTZSCH[27] § 118g. **11** הַאֲזַכֶּה, ***werde ich rein sein,*** kann Jahwe nicht fragen; Änderung in הֲיִזְכֶּה, ***wird er*** (scil. der Frevler v. 10) ***rein sein,*** ist unnötig, man lese einfach mit ROORDA, WELLH. und NOWACK das Piel mit auf den Frevler bezüglichem Suffix: הַאֲזַכֶּה = ***kann ich ihn rein sprechen, ungestraft lassen?*** vgl. schon HIERONYMUS: num quid justificabo? „Für זִכָּה würde echt hebräisch הִצְדִּיק oder נִקָּה gesagt sein" (WELLH.); זִכָּה ist ein Zeichen später Herkunft. Zu **12** s. bei **9**.

13 14[aβb] ***Drum fange auch ich schon an dich zu schlagen, Zu verwüsten wegen deiner Sünden. Was in dir ist, magst du bei Seite schaffen, du wirst es nicht retten, Und was du rettest, gebe ich dem Schwerte.*** Für das unbrauchbare הֶחֱלֵיתִי, „ich habe krank gemacht", l. nach LXX הַחִלּוֹתִי, ***ich habe angefangen,*** Perf. = ***ich beginne eben jetzt.*** Der Inf. abs. הַשְׁמֵם beschreibt die Thätigkeit, welche v. 13[a] nennt, näher als ***verwüstende,*** vgl. v. 16[b]: לְשַׁמָּה. Angeredet ist מַטֶּה וּמוֹעֵד הָעִיר v. 9. **14** Zu v. 14[aα] s. v. 15. וְיֶשְׁחֲךָ בְּקִרְבֶּךָ zieht man gewöhnlich zum Vorangehenden und findet in יֶשְׁחֲךָ ein sonst völlig unbekanntes Wort יֶשַׁח = ***Hunger*** oder = Dysenterie (Pesch.); aber was soll denn das Suffix? Besser ist schon das von LXX gelesene יֶחְשַׁךְ ***es wird finster, Nacht*** = es kommt Unglück; aber auch so kommt man nicht aus, doch hat LXX Recht, wenn sie die Worte zum Folgenden zieht. Vermutungsweise ist oben entsprechend dem vierten Stichos als Text angenommen: אֲשֶׁר בְּקִרְבֵּךְ תַּסִּיג = ***das Gut in deiner Mitte schaffst du bei Seite*** etc.; parallel damit handelte es sich dann im letzten Stichos wohl nicht nur um Gut, sondern auch um Angehörige, die man in Sicherheit gebracht hat, die aber dennoch dem Feinde anheimfallen sollen.

14[aα] **15** ***Du wirst essen und nicht satt werden, Du wirst säen und nicht ernten, Du wirst Oliven keltern und dich nicht salben mit Öl, Und Most, aber keinen Wein davon trinken.*** Die Hinübernahme von v. 14[aα] zu v. 15 empfiehlt sich von selber; an seiner jetzigen Stelle stört er, vor v. 15 füllt er eine Lücke aus. Zu dem Inhalt, der wie v. 14 mit der Strafe der Beraubung durch Feinde droht, vgl. Am 5 11, ferner Dtn 28 38–40 Lev 26 25f.

16 Die beiden ersten Strophen beschrieben die Sünde, die beiden folgenden die Strafe, v. 16 rekapituliert zum Abschluss beides: ***Du hast die Satzungen Omris befolgt Und alles Treiben des Hauses Ahab, Damit ich dich zur Wüste mache Und deren Bewohner zum Gespött.*** Über Omri fällt der

Rahmen der Königsbücher I Reg 16 25 f. ein sehr ungünstiges Urteil und kein besseres erfährt Ahab I Reg 16 30–33; wahrscheinlich ist aber hier nicht an die Stellung zum Baalkultus oder zu den Propheten, sondern an die Vergewaltigung Nabots in Jezreel gedacht I Reg 21. Diese *Satzungen* und dieses *Treiben des Hauses Ahab*, mit dem der von den Deuteronomisten so schlecht censurierte Omri ohne weiteres zusammengenommen ist, befolgten die Reichen der Stadt. Vielleicht ist der Verf. von v. 9–16 gerade auf die Nennung von Omri und Ahab gekommen, weil er, wie I Reg 22 28[b], den Zeitgenossen Ahabs Micha ben Jimla mit Micha dem Moraschtiten identificierte, vgl. Einl. II 1. Für וְיִשְׁתַּמֵּר, das keinen Sinn giebt, l. nach LXX und Pesch. וַתִּשְׁמֹר = *du befolgtest.* Das Suff. ־הָ in יֹשְׁבֶיהָ geht auf das vorangehende שַׁמָּה, *Wüstenei;* die Feinde rauben das Land aus, lassen hinter sich ein verwüstetes Land, dessen Bewohner zum Schaden noch den Spott haben werden, vgl. Jer 25 18 51 37. Änderung in ein Suff. der zweiten Person bereitet nur Schwierigkeiten, wie die von Nowack vorgeschlagene Lesung אַתָּה für אֹתָךְ. 16[aγ] und [bγ] sind erklärende Glossen, die der Plural des Verbums verrät; sie gehören zusammen: *ihr verfahrt nach ihren Grundsätzen und sollt den Spott der Völker tragen,* l. nach LXX עַמִּים für עַמִּי.

3. Zions Klage über die Verderbtheit ihrer Kinder 7 1–6.

Ein direkter Zusammenhang mit Cap. 6 fehlt; aber wie 6 9–12 16[a] wird auch hier die Schlechtigkeit und Sittenlosigkeit der Bewohner Jerusalems geschildert und wie 6 13–15 16[b] mit der Strafe gedroht. Insofern gehören 6 9–16 und 7 1–6 zusammen. Sie können auch derselben Zeit angehören. Dass der Tag der Strafe noch droht, ist so wenig wie 6 9–16 ein Beweis vorexilischer Herkunft. Die geistige Zerrissenheit, auf welche diese Verse hinweisen, erinnert an Zustände, wie wir sie für die Gemeinde in Jerusalem aus Maleachi und Tritojesaja kennen vgl. bes. Jes 56 10–12 57 1 f. 59 1–8. Freilich haben sich diese Zustände auch später wiederholt, so bes. im Anfang des 2. Jahrh. v. Chr., als der Hellenismus mächtig wurde, von dem dann die Makkabäer das palästinische Judentum reinigten. Vgl. auch Ps 12 14. Wenn v. 5 f. die ursprüngliche Fortsetzung von v. 1–4 bildet, so ist der Schluss abgebrochen. Wahrscheinlich ist aber, weil die Anrede in v. 5 f. wenig zu der Klage v. 1–4 passt, in v. 5 f. nur eine Parallele zu der Schilderung von v. 1–4[a] zu sehen und die Klage mit v. 4[b] als abgeschlossen zu betrachten. Die Klage v. 1–4 umfasst vier, die Parallele v. 5 f. zwei Tetrasticha.

1 *Weh mir, ich bin geworden Wie beim Sammeln des Obstes, wie bei der Nachlese der Weinernte: Keine Traube ist mehr da zum Essen, Keine Feige, nach der es jemand gelüstete.* Zu dem Bilde vgl. bes. Jer 8 13 20 und Jes 24 13, zu der *Frühfeige* s. Jes 28 4. Da עֹלֵלֹת, das sonst ein Concretum ist, Jes 24 13 abstrakt gebraucht vorkommt, wird es auch hier so gefasst werden dürfen. Dann entspricht כְּאָסְפֵּי־קַיִץ mit seinem Plural von אֹסֶף dem Plural עֹלֵלֹת; allerdings muss dann אֹסֶף auch den Sinn von „die letzte Lese, die Nachlese halten“ besitzen, so dass v. 1[a] besagt: ich bin geworden zu einem Öl- und Weingarten, wie er nach der Ernte dasteht. Übrigens würde im Zusammenhang nichts fehlen, wenn כְּאָסְפֵּי־קַיִץ nicht dastände; die Feigenbäume können ja im Weinberge stehen Lk 13 6. Zu der Vergleichung Judas und Jerusalems mit einem Weinberge vgl. Jes 5 1–7 27 2–5; Nowack's Änderung in כְּאֹסֶף קַיִץ

וְעֹלֵלֹת בָּצִיר, = *wie ein Einsammler von Obst und Weinnachlese*, giebt kein gutes Bild. Für נַפְשִׁי ist נֶפֶשׁ zu lesen, vgl. LXX; das wird auch durch die Sache gefordert, denn den Weinberg gelüstet es nicht nach Trauben, sondern den Besitzer oder den Vorübergehenden. **2** *Verschwunden sind die Frommen aus dem Lande, Und Redliche giebt's keine mehr unter den Leuten, Sie lauern alle auf Blut, Sie stellen einander nach ohne Grund.* Nach dem Bilde v. 1 beginnt mit v. 2 die Darlegung der Sache selbst; vgl. Jes 57 1. Durch הָאָרֶץ, das hier *das Land* bedeutet, sind auch *die Menschen*, הָאָדָם, auf die Bewohner des Landes limitiert. Zu dem Obj. חֵרֶם bei יָצוּדוּ vgl. Ges.-Kautzsch[27] § 117ff; man übersetzt dann: *sie fangen einander im Netz*, besser liest man aber statt der nicht nachweislichen Verbindung צוּד חֵרֶם mit Perles (Anal. 69) צוּד חִנָּם, vgl. Thr 3 52. **3** *Böses zu verrichten verstehen ihre Hände*, l. לְהָרַע כַּפֵּיהֶם הֵיטִיבוּ vgl. LXX und מֵיטִיב לְנַגֵּן I Sam 16 17, *Der Beamte fordert Bezahlung Und der Mächtige entscheidet, wie es ihm beliebt Und das Recht verdrehen sie.* וְהַשֹּׁפֵט בַּ ist zu entfernen, הַשֹּׁפֵט ist eine verfrühte Schreibung des im vierten Stichos zu lesenden הַמִּשְׁפָּט (s. unten) oder Glosse zur Erklärung von הַשַּׂר und, nachdem es am unrichtigen Orte in den Text geraten war, durch die Beigabe von וְ und בַּ in den Zusammenhang eingefügt worden. Für הַוַּת l. חַוָּתוֹ, vgl. Prv 10 3; דֹּבֵר, *sprechen*, bedeutet hier nach dem Zusammenhang *entscheiden*. נַפְשׁוֹ הוּא ist offenbar verlesen aus וְהַמִּשְׁפָּט und für וַיְעַבְּתוּהָ mit Wellh. das Pi. von עִוֵּת vgl. Am 8 5 zu schreiben, also (ohne Suff.): יְעַוְּתוּ oder (mit Waw apodosis und Suff.): וַיְעַוְּתֻהוּ. **4** *Ihr Bester gleicht dem Stechdorn, Ihr Redlichster der Dornhecke; Weh! ihre Heimsuchung kommt, Nun wird ihre Bestürzung angehn.* Dem טוֹבָם entsprechend ist mit Herübernahme des folgenden מ auch יְשָׁרָם zu lesen; zu dieser Umschreibung des Superlativs vgl. Ges.-Kautzsch[27] § 133g. Ebenso ist כִּמְסוּכָה mit כְּ wie כְּחֵדֶק zu schreiben vgl. ὡς bei Symmachus: ὡς ἐξ ἐμφραγμοῦ. Zu חֵדֶק, nach dem Arab. Solanum cordatum, vgl. zu חֵדֶק Prv 15 19. Die Vergleichung mit Dornen, die stechen und zu nichts taugen, als zum Verbranntwerden (vgl. II Sam 23 5f.), leitet gut über auf v. 4[b], wo kurz die Strafe angekündigt wird. Der Text ist hier offenbar durch den Einschub von מְצַפֶּיךָ, vielleicht von יוֹם מ׳, vermehrt, der sagen sollte, dass die Heimsuchung der von den Spähern d. h. Propheten (vgl. Hab 2 1 Jes 21 6) vorausgesehene „Tag" sei; die Anrede, in der der Glossator dabei zu dem Volke spricht, hat die Änderung des Suffixes im folgenden Wort nach sich gezogen. Also ist wieder herzustellen: פְּקֻדָּתָם; davor ist aber nach LXX (οὐαί) ein הוֹי vermutet, da die Beibehaltung von יוֹם an dem parallelen מְבוּכָתָם keine Stütze hat. מְבוּכָה kommt nur noch Jes 22 5 vor.

5 6, eine Parallele zu v. 1-4[a], s. Vorbemerkung. **5** *Traut nicht dem Genossen, Verlasst euch nicht auf den Freund, Vor dem Weibe deines Busens Hüte die Pforte deines Mundes!* Beachte die Klimax: רֵעַ, אַלּוּף und שֹׁכֶבֶת חֵיקֶךָ (Nowack)! **6** begründet die Warnung von v. 5: *Denn der Sohn verachtet den Vater, Die Tochter lehnt sich auf gegen ihre Mutter, Die Schwiegertochter gegen ihre Schwiegermutter, Des Menschen Feinde sind seine Hausgenossen.* Zu מְנַבֵּל vgl. Dtn 32 15 Jer 14 21 und zu אַנְשֵׁי בֵיתוֹ *Hausgenossen*, aber nicht = Familienangehörige, sondern = Dienerschaft, s. Gen 39 14 17 23 27 und vgl.

II Sam 12 17f. Hi 19 15. Die Anwendung, die Jesus von dieser Schilderung der Auflösung aller Bande des Bluts und der Pietät macht, s. Mt 10 35 36 Lk 12 53.

4. Das der Erhörung gewisse Gebet der Gemeinde um Gottes Gnade 7 7—20.

Inhalt und Stimmung in v. 7–20 sind ganz anders als in v. 1–6. Dort klagt Zion über die Verdorbenheit seiner Bewohner und die Auflösung aller Pietät und Zucht; hier ist die Gemeinde des Sieges über die Heidenwelt gewiss, weil an der Herbeiführung des Heiles nicht zu zweifeln ist. Dort schaut Zion die Strafe als nahebevorstehend, hier hofft die Gemeinde sicher auf Erhebung aus der gegenwärtigen dürftigen Lage. Die gesamte jüdische Diaspora wird aus den seleucidischen und ägyptischen Ländern heimkehren und die Heidenwelt staunen über die neuen Wunder, die Jahwe thut.

Obschon in den Versen 7–20 überall dieselbe hoffnungsvolle Stimmung herrscht, sind sie doch nicht ein einheitliches Ganzes. Stade weist in ZATW 1903, 168 auf die Möglichkeit hin, dass v. 14–18^a 19^b 20 als zusammengehörend von dem übrigen Stücke zu trennen seien, das sich aus v. 7–13 18^b 19^a zusammensetze, ist aber doch bei der Annahme stehen geblieben, v. 14–18^a 19^b–20 sei als Fortsetzung von v. 13 zu betrachten. Die Zerlegung von v. 7–20 in zwei von einander ursprünglich verschiedene Stücke empfiehlt sich jedoch in jeder Hinsicht: erstlich ist, wie schon Stade bemerkt hat, in v. 7–13 18^b 19^a von Jahwe in der dritten, dagegen in v. 14–18^a 19^b 20 in der zweiten Person gesprochen, und sprengen v. 18^b 19^a den Zusammenhang von v. 18^a und v. 19^b; dann ist, wie ebenfalls Stade hervorhebt, der Rhythmus in beiden Teilen ein verschiedener, dazu ist nun noch zu beachten, dass v. 7–13 18^b 19^a fünf Strophen von je sechs Zeilen mit gleichschwebendem Rhythmus, dagegen v. 14–18^a 19^b 20 drei Strophen von je vier Langzeilen mit Ḳinarhythmus bilden; endlich ist noch der sachliche Unterschied nicht zu übersehen: nach v. 13 wird die Erde, soweit die Heiden wohnen, wenn das Heil kommt, verwüstet werden, nach v. 16f. werden dagegen die Heiden die Macht Jahwes anerkennen und sich ihm unterwerfen; überhaupt ist der Gegensatz zur Heidenwelt in v. 7–13 18^b 19^a ein viel schrofferer als in v. 14–18^a 19^b 20, vgl. bes. v. 8 und v. 10, wo die Heidenwelt die Feindin Zions heisst. Demnach sind zwei psalmartige Stücke zu unterscheiden: v. 7–13 18^b 19^a und v. 14–18^a 19^b 20.

Die Entstehungszeit von v. 7–13 18^b 19^a kann nicht fraglich sein. Die Erwähnung der Länder Assur-Syrien und Ägypten als der einzigen mit Namen zu nennenden Gebiete weist in die Zeit der Ptolemäer und Seleuciden und der Heidenhass ist am besten aus dem Widerspruch gegen das hellenistische Wesen, das Antiochus Epiphanes so mächtig unterstützte, zu verstehen. Also werden diese Verse im zweiten Jahrhundert entstanden sein. Weniger bestimmt ist die Herkunft von v. 14–18^a 19^b 20 zu fixieren. Doch scheint auch hiefür sich das zweite Jahrhundert am besten zu empfehlen; da waren die Wünsche besonders rege, dass das Gebiet sich ausdehne, und die Makkabäer haben zum Teil diese Wünsche auch verwirklicht.

Beide Psalmen, die dem Glauben an die Verwirklichung der messianischen Hoffnung Ausdruck verleihen, dienen vortrefflich als Gegenstücke zu 6 1—7 6 und bilden einen guten tröstlichen Abschluss des dritten Teiles Cap. 6f., sowie des ganzen michanischen Buches.

a) Der Psalm 7 7—13 18^b 19^a: Die Erhöhung Zions über die Heidenwelt.

7 8, der erste Sechszeiler: Zions Hoffnung. 7 *Ich aber will ausschauen nach Jahwe, Will harren auf den Gott meines Heils, Mein Gott wird mich hören.* וַאֲנִי kann der Anfang eines Psalmes sein; er schliesst ideell an Verhältnisse an, wie sie 7 1–4 (resp. -6) schildert: so traurig die Gegenwart ist und so zerrissen die Verhältnisse, ich halte fest an dem Vertrauen auf Jahwe, dass er endlich mein Heil heraufführen wird. Diese Gedankenverbin-

dung hat auch zur Anfügung von v. 7ff. an v. 1–6 geführt. Die Ausdrücke des ganzen Stückes haben ihre nächsten Parallelen in den Psalmen und zumeist nur in den Psalmen, wie STADE umfassend nachgewiesen hat ZATW 1903, 164—171. Zu אֲצַפֶּה vgl. Ps 5 4, zu הוֹחִיל לְ — auf die Erfüllung der göttlichen Weissagungen und Jahwes Hilfe im Weltgericht hoffen vgl. Ps 38 16 42 6 12 43 5 130 5 und zu אֱלֹהֵי יִשְׁעִי Ps 18 47 25 5 29 9 Hab 3 18 Jes 17 10 (s. zu d. Stelle). 8 *Freue dich nicht über mich, meine Feindin! Wenn ich gefallen bin, steh ich wieder auf; Wenn ich in Finsternis sitze, so ist Jahwe mein Licht.* Der Glaube an das einstige Durchbrechen des Lichtes d. h. des messianischen Heiles ist der Gemeinde auch in der Finsternis d. h. im Elend unverlierbar, so sehr es sie schmerzt und stört, dass die Heidenvölker sich über ihre Überwindung Israels freuen. Vgl. zur Sache bes. Jes 9 1, dann auch Jes 42 16 50 10 60 1–3. אֹיַבְתִּי ist Kollektivum wie יוֹשֶׁבֶת vgl. GES.-KAUTZSCH[27] § 122 s. Zu der Schadenfreude vgl. Ps 25 2 30 2 35 19 24 Ob v. 12f.

9, der zweite Sechszeiler: Die Erklärung des Elends der Gegenwart ist der Zorn Gottes, den Zion für seine Sünde jetzt trägt, bis die messianische Wendung von Jahwe heraufgeführt wird und Israel die göttliche Gerechtigkeit sieht, die in seiner Verherrlichung zu Tage tritt. *Den Zorn Jahwes trage ich, Denn ich habe an ihm gesündigt, Bis dass er meine Sache führt Und mein Recht mir verschafft, Mich an das Licht hinausführt, Ich froh seine Gerechtigkeit schaue.* Der Zorn Gottes, der von den Tagen Manasses und des Exils an immer noch auf Israel lastet vgl. Jes 42 24f. Sach 1 15f., ist doch kein definitiver, Israel hat ein Recht מִשְׁפָּט auf Rettung, denn die Heiden haben es nie zur Ruhe kommen lassen und ausserdem für die Bedeutung Israels kein Verständnis gezeigt und also auch für Jahwe doch noch weniger Verständnis besessen als Israel (vgl. Hes 25 8 28 24 26 Jes 40 27 49 4, ferner Jes 1 27 Ps 9 5 17 2 35 23 37 6 43 1 119 154); in der Rettung erweist sich darum auch Gottes צְדָקָה *Gerechtigkeit*, vgl. Ps 22 32 36 11 40 11 51 16 etc. Zu כִּי חָטָאתִי לוֹ vgl. Ps 41 5 51 6 106 6; zu זַעַף, einem nur in später Litteratur vorkommenden Wort, = זַעַם vgl. Jon 1 15 Prv 19 12 II Chr 16 10 26 19 28 9 Jes 30 30 (nicht jesajanisch, s. zur Stelle).

10, der dritte Sechszeiler: Die Heiden werden zu Schanden werden: *Meine Feindin soll es sehen Und Schande wird sie bedecken, Sie, die zu mir sagt: Wo ist Jahwe, dein Gott? Meine Augen werden sich an ihr weiden, Nun wird sie der Zertretung anheimfallen.* Das Suff. in אַיּוֹ ist überflüssig wie II Reg 19 13 Jes 19 12; ob man aber deshalb überall אַיֵּה zu lesen hat (WELLH., NOWACK), ist doch fraglich. כְּטִיט חוּצוֹת ist unnötige Glosse nach Ps 18 43 Jes 10 6, vgl. das blosse הָיָה לְמִרְמָס Jes 5 5 28 18. In den Psalmen wird oft darum gebeten oder die Erwartung und der Wunsch ausgesprochen, dass die Gegner zu Schanden werden, vgl. z. B. 5 11 6 11 109 29 129 5, s. auch Ob v. 10. „Die Frage der Heiden: הָאֹמְרָה וגו׳, konstatiert die Ohnmacht des Gottes der Gemeinde“ (STADE), sie ist ein Hohn über Israel, vgl. II Reg 18 34 (Jes 36 19) Jo 2 17 Ps 79 10 115 2.

11 12, der vierte Sechszeiler: Die Wiederherstellung Jerusalems in alter Pracht und die Heimkehr der Diaspora. Die Anrede an Zion lässt sich nicht

als ursprünglich festhalten, vorher und nachher spricht nicht Jahwe, sondern Zion; darum sind die Suff. der ersten Person für die der zweiten einzusetzen: גְּדֵרַי, עָדַי, vielleicht ist auch חֻקַּי zu lesen. Wem diese Änderung für zu gewaltsam vorkommt, muss v. 11 f. als fremden Bestandteil ausscheiden; v. 13 liesse sich gut als Fortsetzung von v. 10 verstehen. **11** ***Eines Tags werden hergestellt meine Mauern, Jenes Tags werden meine Grenzen fern sein.*** Wörtlich wäre zu übersetzen: Ein Tag kommt, um zu bauen .... Ein Tag ist's, wo fern sein werden .... Man lese, wie zu Anfang von v. 12, יוֹם הוּא ן. Das Bauen Zions beschäftigt auch nach der Wiederherstellung der Mauern Jerusalems durch Nehemia die Psalmdichter vgl. Ps 102 14–18 147 2. חֻקַּי (vgl. das י zu Anfang des folgenden יוֹם) bedeutet hier schwerlich Zeittermin, um die Ferne des Tages auszudrücken, sondern die Grenzen des von Israel besessenen Gebietes, vgl. für חֹק = *Grenze* Jer 5 22 und zu der Vorstellung der Erweiterung des Gebiets in der messianischen Zeit vgl. Ob v. 19 f. Am 9 12 Mch 7 14 Sach 10 10 s. auch Sach 1 17. **12** ***Jenes Tags werden sie zu mir kommen,*** l. וְעָדַי יָבוֹאוּ (s. Vorbemerkung zu v. 11 f.; Cheyne vermutet weniger gut נְשָׁאָרַיִךְ = deine Übriggebliebenen) ***Von Assur bis Ägypten,*** für וְעָרֵי l. וְעָדֵי, ***Und von Ägypten bis zum Euphrat, Von Meer zu Meer und von Berg zu Berg.*** Zu *Assur* = Syrien vgl. Vorbem. zu 5 4 f., zu *Masōr* = Ägypten s. zu Jes 19 6. Für הָהָר l. מֵהַר; יָם und הַר sind = עַד יָם und עַד הַר zu fassen und am besten geradezu hinter וּמִיָּם und וּמֵהַר in den Text zu setzen; bei dieser sprichwörtlichen Redensart hat man nicht an bestimmte Meere und Berge zu denken. Zu der Erwartung der Heimkehr der Diaspora aus aller Welt vgl. schon Hes 34 13, dann später Sach 10 8 10 Mch 2 12 f. 4 6 f. Am 9 9 Jes 27 12, sowie die Stellen in Ps 68 7 23 106 47 107 3 ff. 147 2.

13 18ᵇ 19ᵃ, der fünfte Sechszeiler: Die Heidenwelt wird verwüstet, aber über Zion leuchtet Gottes Gnade. Die Hoffnung wird erfüllt; der Zorn über Israel hat ein Ende und die Heiden erfahren das Unrecht ihres Spottes über Zion. **13** ***Die Erde aber wird verwüstet werden Wegen ihrer Bewohner zur Strafe ihrer Thaten.*** הָאָרֶץ ist die Erde mit Ausschluss des heiligen Landes, wie sich aus dem Zusammenhang im Gegensatz zu dem wiederhergestellten Zion (v. 11 f.) von selbst ergiebt; vgl. zum Inhalt Sach 14 16–19 Ps 107 34. מִפְּרִי מ׳ erklärt das vorangehende עַל־יֹשְׁבֶיהָ; מִפְּרִי, wörtlich: wegen der Frucht, ist soviel als: *zum Lohn, zur Strafe* vgl. Jes 3 10. **18ᵇ** ***Nicht für immer hält er fest an seinem Zorn, Sondern er freut sich Gnade zu üben.*** Die Verbindung von v. 13 mit v. 18ᵇ stimmt zu der Logik der spätesten Zeit, die in der Strafe der Heiden und in der Verwüstung der Heidenwelt das Nachlassen des Zornes über Israel und den Anfang der Gnade sah, vgl. die charakteristischen Verse Mal 1 2 f. Zu v. 18ᵇᵅ vgl. Ps 30 6 103 9, zu v. 18ᵇᵝ vgl. Ps 25 10 33 5 130 7. **19ᵃ** ***Er wird sich unserer wieder erbarmen, Unsere Missethaten unter die Füsse treten*** d. h. sie vernichten; die Sünden sind als Feinde personifiziert vgl. Gen 4 7 Ps. 65 4. Damit ist dann die Erhörung gegeben, auf die v. 7 hofft; der Schluss schaut auf den Anfang zurück.

b) Der Psalm 7 14–18ᵃ 19ᵇ 20: Ein Gebet Israels um Gottes Gnade.

14 15, der erste Vierzeiler: Bitte um neue gnädige Führung und Ver-

herrlichung Israels. **14** ***Weide dein Volk mit deinem Stabe, Die Schafe deines Erbes, Die einsam die Wildnis bewohnen Inmitten des Fruchtlands, Dass sie weiden in Basan und Gilead, Wie in den Tagen der Vorzeit!*** Das Bild von Jahwe als dem Hirten und von Israel als seiner Herde ist beliebt, vgl. bes. Ps 23, wo auch v. 4 שֵׁבֶט den Hirtenstab bedeutet, ferner s. Gen 49 24 Ps 80 2. Israel ist der Erbbesitz (נַחֲלָה) Jahwes, vgl. z. B. Dtn 4 20 9 26 29, sowie Ps 28 9 74 2 78 62 71. שֹׁכְנִי kann sich nur auf עַם und צֹאן, also auf Israel beziehen, somit ist mit STADE שֹׁכְנֵי zu lesen. Die Beziehung auf Jahwe würde die seltsame Vorstellung ergeben, dass Jahwe auf dem Karmel einsam im Walde wohne; Wald kann doch nicht Äquivalent für Waldheiligtum sein (s. zu 3 12) und was der heilige Berg Karmel in so später Zeit zu thun hätte, liesse sich auch nicht denken. Auf Israel bezogen spricht es aber nicht einen Wunsch aus, dass Israel von den Völkern getrennt wohnen möchte (statt des Particips müsste der Jussiv יִשְׁכְּנוּ gelesen werden), sondern begründet es die Bitte der ersten Langzeile und bereitet auch die folgende Bitte vor. Wie Jes 29 17 32 15 כַּרְמֶל neben יַעַר das *Fruchtland* neben dem *Wald*, bezeichnet, so hier. Die Israeliten haben nur ein waldiges Gebiet, das judäische Gebirge, den „Busch“, in Besitz, ringsherum ist schönes Fruchtgefild und fette Weide. Diese Beschreibung der Lage passt auf die Zeit nach dem Exil bis in das zweite Jahrh., wo dann die Makkabäer und Hasmonäer die Züge ins Fruchtgebiet unternahmen. Der Wunsch der dritten Zeile nach den guten Weideplätzen Gilead und Basan hängt mit diesem Wunsche nach Expansion des Gebietes aufs beste zusammen; vgl. zu dieser Vorstellung von der Ausdehnung des Besitzes in der messianischen Zeit ausser den zu v. 11ᵇ genannten Parallelen bes. Jer 50 19, wo Basan und Gilead nicht fehlen. **15** ***Wie zur Zeit da du aus Ägypten zogest, Lass uns Wunder schauen!*** Die Anrede an Jahwe geht weiter (***als du zogest*** etc.), darum ist הַרְאֵנוּ (nicht das unmögliche הַרְאֵנוּ, s. bei KAUTZSCH) für אַרְאֶנּוּ zu lesen; die unrichtige Beziehung des Suff. ךָ— auf das Volk hat die Änderung in אַרְאֶנּוּ veranlasst. Ferner ist nach LXX מִמִּצְרַיִם statt מֵאֶרֶץ מ׳ zu schreiben. Die Erinnerung an die Tage des Auszugs aus Ägypten tritt in den Psalmen und auch sonst häufig auf, vgl. 6 4ᵇ.

16 17, der zweite Vierzeiler: Die Wunderthaten Jahwes an Israel sollen die Heiden dazu bringen, dass sie sich Gott unterwerfen. **16** ***Die Heiden werden es sehen und verzweifeln An all ihrer Macht, Sie werden die Hand auf den Mund legen, Ihre Ohren taub werden.*** Zu יָשִׂימוּ יָד עַל־פֶּה, dem Zeichen des staunenden Verstummens, vgl. unser: „den Mund halten“ und Hi 21 5 Jes 52 15; parallel zu dem „die Sprache verlieren“ ist das „taubwerden“. Die Wunder Gottes bringen sie so in Verwirrung, dass sie Sprache und Gehör verlieren. **17** ***Sie werden Staub lecken wie die Schlange, Wie die Tiere, die am Boden kriechen,*** d. h. sich vor Jahwe in den Staub werfen, also sich als seine Unterthanen erklären, vgl. Jes 49 23, ***Sie werden zitternd und bebend aus ihren Verliessen kommen Und sich fürchten vor dir.*** אֶל־יְהוָה אֱלֹהֵינוּ ist Glosse von der Hand dessen, der das Suff. in צֵאתְךָ v. 15 auf das Volk bezog und dort auch אראנו statt הראנו schrieb; neben מִמֶּךָּ ist אל־י׳ א unerträglich,

erst die Ausscheidung stellt den Rhythmus her. Zu יִרְגְּזוּ מִמִּסְגְּרֹתֵיהֶם vgl. Ps 18 46, zu יִפְחָדוּ vgl. Hos 3 5 und zu וְיִרְאוּ מִמֶּךָּ vgl. Ps 33 8.

18[a] **19**[b] **20**, der dritte Vierzeiler: Der Preis Jahwes, der Israel die Sünden vergiebt. **18**[a] ***Wer ist ein Gott wie du, der die Schuld erlässt Und die Sünde vergiebt!*** לִשְׁאֵרִית נַחֲלָתוֹ ist ein Zusatz, wie das auf den Angeredeten (vgl. כָּמוֹךָ) bezügliche Suffix der dritten Person zeigt, ein Zusatz, der den Gedanken ausdrücklich fern halten sollte, als ob Jahwe auch den Heiden vergebe. Vgl. zu מִי־אֵל כָּמוֹךָ Ex 15 11 Ps 71 19, zu נֹשֵׂא עָוֹן Ex 34 7 und עֹבֵר עַל פֶּשַׁע Prv 19 11. Zu **18**[b] **19**[a] s. oben nach v. 13. **19**[b] ***Du wirfst in die Tiefen des Meeres All unsere Sünden.*** L. mit LXX, Pesch., Vulg. dem הֶרְאֵנוּ v. 15[b] entsprechend: חַטֹּאתֵינוּ; das Suff. in חַטֹּאתָם scheint auf die Glosse לִשְׁאֵרִית נַחֲלָתוֹ zurückzugehen, also noch ein Beweis zu sein, dass einst v. 18[b] 19[a] nicht dazwischenstand. Zu מְצֻלוֹת יָם vgl. Jon 2 4 Ps 68 23. Das ן vor תַּשְׁלִיךְ ist wohl aus Dittographie des vorangehenden ו entstanden. **20** ***Du erweisest an Jakob Treue, An Abraham Gnade, Wie du geschworen hast unsern Vätern In den Tagen der Vorzeit.*** Zu ***Treue*** und ***Gnade*** vgl. Ex 34 6. Jakob und Abraham leben in den Nachkommen fort, darum können diese nach dem Namen jener genannt werden, ja der gleichen Liebe Gottes, wie jene, versichert sein, vgl. Gen 32 11 und bes. ***Abraham den Freund Gottes*** Jes 41 8. Die Verheissungen, auf welche hier angespielt wird, sind in Gen 22 16–18 28 13 14 zu finden. Auf den Bund mit den Erzvätern beruft sich auch der Psalmist Ps 105 8–11 42; an der Erfüllung haben „Abrahams Kinder" nicht zu zweifeln.

NAHUM.

Einleitung.

I. Die Zusammensetzung des Buches. Das Buch Na, das siebente in der Reihe der „Zwölf Propheten“ nach der Ordnung des hebräischen, wie des alexandrinischen Kanons, enthält in der Hauptsache eine schwungvolle, in bilderreicher Sprache abgefasste Prophetie von dem Untergang Nineves, die von dem Propheten Nahum von Elḳosch herrührt. Zu derselben sind zu rechnen 1 11 14 2 2 4–14 3 1–19. Abgesehen von kleineren Glossen ist innerhalb dieser Verse kein grösserer Abschnitt dem Propheten Nahum abzusprechen. BUDDE hat zwar einige Differenzen in Bezug auf Metrum, Gebrauch des Gottesnamens und Begründung des Falles Nineves zwischen 2 14—3 7 und dem übrigen Bestande bemerken wollen, aber den Schluss auf fremde Herkunft von 2 14—3 7 mit Recht nicht gezogen. Denn das Metrum ist doch in 2 14—3 7 kein anderes als vorher und nachher, wenn schon einige Strophen nicht so leicht in das Schema der regelmässiger gebauten Teile der Prophetie sich fügen, und da 1 11 14 zu dem Orakel über Nineve gehören, so kommt der Name יְהוָה nicht nur in diesem Stücke vor (s. 1 11 14) und wird auch 1 11 an die Schuld, die Nineves Fall begründet, erinnert, wie 3 1 4, sodass von einem wirklichen Unterschiede nicht mehr zu reden ist.

Von dieser Prophetie zu unterscheiden ist der Eingang des Buches 1 2–10 12f. 2 1 3, der wieder nicht eine ursprüngliche Einheit aufweist. Denn 1 2–10 ist das Fragment eines alphabetischen Psalmes, der Gottes Rache an seinen Feinden schildert und so den allgemeinen Hintergrund oder den grossen Rahmen des Weltgerichts für die nachher folgende Prophetie von dem Gerichte Nineves hinzufügt. Dieser Psalm ist in gleichschwebenden, dreihebigen Distichen abgefasst, von denen jedes mit einem neuen Buchstaben des Alphabetes (א bis ס) beginnt. Die übrigen Verse des Eingangs des Buches, 1 12f. 2 1 3, sind wohl sachlich ein Komplement zu 1 2–10, da sie Zion das Heil verkünden, das die Kehrseite des Gerichts an den Heiden ist; aber formell lassen sie sich nicht mit 1 2–10 verbinden, weil sie nicht nur in anderem Metrum (dem sog. Ḳina-Metrum) erscheinen, sondern auch in direkter Beziehung und unter deutlicher Rücksichtnahme auf die Prophetie über Nineve

gedichtet sind, mit der sie selber aber nicht zusammengenommen werden können, da in ihnen die Anrede an Zion und nicht an Nineve ergeht. S. dazu die Auslegung, bes. die Vorbemerkungen zu 1 2–10 und zu 1 12f. 2 1 3.

Das Buch Na unterscheidet sich somit von den Büchern der Propheten Amos, Hosea und Micha dadurch, dass es die sekundären Elemente am Anfange, nicht am Ende zeigt (doch vgl. auch zu Mch 1 2–4). Das Orakel über Nineve sollte auf diese Weise von vornherein in den Rahmen des Weltgerichts gestellt werden, das den Heiden den Untergang, den Juden aber das Heil bringt.

II. Die Prophetie Nahums über den Untergang Nineves und ihre Bedeutung. Dass der Verfasser der Prophetie nur ein Judäer gewesen sein kann, ergiebt sich mit Sicherheit aus seinen ersten Worten 1 11, wo er in keiner Weise an das Schicksal denkt, das die Assyrer dem Reiche Israel bereitet haben, sondern nur darum Nineve bedroht, weil aus ihm der Bösewicht hervorgegangen ist, der Böses wider Jahwe plante, also nur Juda berücksichtigt, dessen Hauptstadt von Sanherib belagert worden war. Darum darf auch der Heimatsort Nahums, Elḳosch, nirgend anders gesucht werden als in Juda, s. zu 1 1.

Für die Zeit, da Nahum gelebt hat, also auch die Prophetie über Nineve entstanden ist, ergeben sich aus dem Inhalt feste und genaue Grenzen. Der Vergangenheit gehört die Eroberung und Plünderung No-Amons in Ägypten und der Zukunft der Fall Nineves an. Das sind die beiden festen Termini, innerhalb deren das Orakel über Nineve entstanden ist. Nach der Schilderung der Katastrophe, die No-Amon getroffen hat, handelt es sich nur um einen Schlag, von dem sich No-Amon, so lange der Prophet lebte, nicht wieder erholt hat und den man als einen definitiven anzusehen berechtigt war. Darum kann Nahum nur die Einnahme No-Amons durch Assurbanipal im Jahre 663 im Auge haben, welche die Macht der Grossstadt für immer gebrochen hat, sodass sie sich nie mehr zu der früheren Bedeutung erheben konnte. S. Vorbemerkung zu 3 8–11. Als Termin, vor welchem das Orakel entstanden sein muss, ist zweifellos der Zeitpunkt der Zerstörung Nineves gegeben; denn Nahum beschreibt nicht, sondern er weissagt. Nun ist Nineve im Jahre 606 von den Medern erobert und zerstört worden, die im Einverständnis mit Nabopolassar von Babylon handelten. Also fällt die Entstehung der Prophetie Nahums zwischen 663 und 606. Nicht mit derselben Sicherheit lässt sich der Zeitpunkt zwischen diesen Endterminen fixieren, der als Datum der Entstehung des Orakels anzusehen ist. Geht man von der Einnahme No-Amons aus und hält man dafür, dass dieses Ereignis noch in frischer Einnerung sein musste, so wird man die Entstehung möglichst nahe an 663 heranrücken, also sie etwa auf 650 ansetzen. Diese Annahme ist jedoch unwahrscheinlich; denn wenn auch aus dieser Zeit der grosse Aufstand Samassumukins von Babel gegen Asurbanipal bekannt ist, so war es damals weder auf eine Zerstörung Nineves abgesehen, noch waren die Verhältnisse im assyrischen Reiche so verworren und die Macht so heruntergekommen, wie Nahum für seine Zeit sie schildert, vgl. 3 12f. Zudem ist es nicht die Art der Propheten, aus reiner Analogie mit einem eben erlebten Ereignis ein zweites ihm ähnliches zu weissagen, wenn in der Wirklichkeit für dasselbe noch keine Anzeichen und Andeutungen vorhanden sind. Gerade das Gegenteil ist der Fall; darum konnte, als wirklich der Untergang Nineves sich ankündigte, dies die Erinnerung an den Fall der anderen gewaltigen und ebenso

am Wasser gelegenen Grossstadt No-Amon wieder wachrufen, und man wird umsomehr von dem zweiten Datum ausgehen resp. in seine Nähe gehen müssen, als in der Schilderung der Eroberung No-Amons doch nur Züge sich finden, die bei jeder Eroberung sich mehr oder weniger wiederholten (s. 3 8-10), während über die Lage im assyrischen Reiche nicht nur allgemeine Andeutungen, sondern bestimmte Nachrichten gegeben werden, vgl. 3 12f. Auch legt die Beschreibung der Feinde Nineves den Gedanken nahe, dass es sich nicht nur um die den Assyrern wohlbekannten Babylonier, sondern um ein fremdes und fernstehendes Volk handle. Wie nahe an das Jahr 606 heranzutreten ist, wird nach diesen Kriterien zu entscheiden sein. Schwerlich kann man noch an eine Abfassung während der Regierungszeit des Königs Asurbanipal denken, da er bis zu seinem Tode im Jahre 626 mit kräftiger Hand sein ganzes Reich beisammenbehielt, auch wenn die Skythen den Westen in Unordnung gebracht hatten. Zudem ist von einer Belagerung Nineves in dieser Zeit nichts bekannt; denn Phraortes von Medien (655—633) ist auf seinem Zuge gegen Assur geschlagen und getötet worden, bevor er vor Nineve gelangt war. Ebenso ist wohl der Anfang der Regierung der Söhne Asurbanipals: Asur-etil-ilani (626—622) und Sin-sar-iskun = Saracus der klassischen Autoren (622—606) ausgeschlossen. Denn die Annahme einer sog. ersten Belagerung Nineves durch den Meder Kyaxares um 625 beruht allein auf dem Zeugnis HERODOTS, das durch keinen andern Schriftsteller noch durch irgend eine Inschrift bestätigt wird, und erst von dem Jahre 611 an lässt sich aus Inschriften konstatieren, dass sich innerhalb des Zeitraumes 615—611 die Situation zu Ungunsten Assurs geändert haben muss, vgl. CHRISTOPHER JOHNSTON (der zwar HERODOTS Bericht mit diesen Inschriften zu kombinieren sucht) The Fall of Nineveh in Johns Hopkins Semitic Papers 1901, 14—16. Es hat nämlich in diesen Jahren der chaldäische König von Babylon Nabopolassar seine Herrschaft rasch vergrössert und sich assyrische Gebiete erobert. Dass die Meder die durch die Erfolge Nabopolassars bewiesene Schwäche Assurs sich auch zu Nutze machten, war selbstverständlich und ihnen gelang es schliesslich im Jahre 606 unter Kyaxares, Nineve zu erobern und zu zerstören. So ist etwa das Jahr 610 als Zeitpunkt für die Entstehung der Prophetie Nahums gegen Nineve anzunehmen; denn da zeigt sich die Situation, welche der Prophet voraussetzt: Der Feind ist bereits ins Innere des Reiches vorgedrungen, die Grenzfesten sind gefallen und überall zeigt sich die Schwäche des assyrischen Heeres. Die Schilderung des Feindes weist wohl auf die Meder hin, in deren Heeren, wie in denen der Chaldäer, es an Reiterei nicht fehlte.

Gerade wenn man bedenkt, dass Nahum ein direkter Zeitgenosse Jeremias war, tritt die Bedeutung seiner Prophetie gegen Nineve in ein helles Licht. Im Mittelpunkt aller Worte Jeremias stehen seine Volksgenossen und ihre Sünden, Nahum redet ausschliesslich von Nineve und dem Untergang des assyrischen Reiches. Dass hinter den Assyrern Jahwe selber stand, wie Jeremia und seine Vorgänger es auffassten, kommt Nahum in keiner Weise in den Sinn; im Gegenteil begründet er mit dem Unheil, das die Assyrer gegen Jerusalem im Schilde führten, den Untergang Nineves. Dass die Assyrer die Vollstrecker der Strafe Jahwes über das gottlose Volk Judas sein sollten, ist gänzlich vergessen, wie auch mit keinem Worte auf Sünden der Judäer hingewiesen wird. Nicht nur das Objekt der Prophetie Nahums ist ein völlig neues und anderes, sondern seine ganze Denkweise unterscheidet sich von der eines

Jeremia und seiner Vorgänger. Am deutlichsten tritt das hervor in der Beurteilung des Wertes Jerusalems. Nach Jeremia verdient Jerusalem den Untergang, nach Nahum ist der gegen Zion geplante Frevel eine Schuld, die Nineves Fall nach sich zieht. Man ersieht daraus, dass Nahum die Ansichten der deuteronomischen Kreise teilt, welche dem Tempel auf Zion, als der einzigen Wohnung des wahren Gottes, eine alles überragende Bedeutung zumassen und daher an seine Unverletzlichkeit glaubten. Nahum ist ein Prophet der herrschenden Kreise unter Josia; da treten die Wurzeln der Anschauung hervor, die nachher mit Verachtung auf alle Heiden hinabblickte, die dafür hielt, dass, wer Israel antastete, sich an dem Augapfel Gottes vergriff und die darum einerseits sich von allem Heidnischen zu scheiden für religiöse Pflicht ansah, andererseits von dem Gericht über die Heiden den definitiven Anbruch des Heiles für Israel erwartete. Noch wirkt bei Nahum allerdings die Ansicht nach, dass auch die Vergewaltigung anderer Völker als Israels eine Sünde war und den Untergang Nineves verursachte (vgl. 3 1 4); aber man ist auf dem Wege, sich stolz unter der Völkerwelt zu isolieren und sich hochmütig über alles Fremde erhaben zu dünken. Nahum ist ein Vorläufer jener „falschen“ patriotischen Propheten, die Jeremia nachher so heftig bekämpfte, auch darin mit ihnen verwandt, dass er von sittlichen Schäden im Volke nichts zu sagen weiss. Seine Ideen lassen sich somit sehr wohl aus der Zeit nach der Reform Josias verstehen.

Auf den hohen poetischen Schwung dieser ersten uns erhaltenen, allein auf ein fremdes Volk sich beziehenden Prophetie sei hier noch ausdrücklich hingewiesen. Die Freude über den Untergang des feindlichen Reiches hat dem Dichter die Flügel geschwellt.

III. Die sekundären Elemente im Buche Nahum und die Entstehung des ganzen Buches. Mit weniger Sicherheit lässt sich die Entstehungszeit der späteren Zugaben im Buche Na feststellen. Nur das eine ist über allen Zweifel erhaben, dass sie der nachexilischen Periode angehören. Wahrscheinlich hat man aber weit über das Exil hinunterzugehen. Es ist nicht einmal ausgeschlossen, dass O. Happel, der das ganze Buch Na in die Seleucidenzeit verlegt, wenigstens für die sekundären Stücke Recht hat. Der fragmentarisch angefügte alphabetische Psalm kann sehr wohl in der Zeit der makkabäischen Erhebung entstanden sein, damals hoffte man, dass endlich die Zeit der endgiltigen Rache an den Feinden Israels gekommen sei. Ebenso passt in diese Periode die Heilsverheissung 1 12f. 2 1 3 mit ihren Reminiscenzen aus früheren Schriften, s. Vorbem. zu 1 12f. 2 1 3 und vgl. Dan 9 2. Zu den beiden sekundären Elementen, dem Psalm, der das Gericht an den Feinden verkündet, und der Weissagung, die Israel nahes Heil in Aussicht stellt, ist das Buch Daniel eine gute Parallele. Gegen die Entstehung dieser Zuthaten im zweiten Jahrhundert spricht es in keiner Weise, dass die „zwölf Propheten“ in JSir 49 10, also schon um 200 v. Chr., erwähnt werden. Das Orakel gegen Nineve ist ja viel älter und die Möglichkeit später noch Stücke beizufügen in keiner Weise ausgeschlossen. Mit Namen ist auf Nahums Orakel gegen Nineve erstmals hingewiesen in Tob 14 4 8, wenn dort wirklich Ναούμ die ursprüngliche Lesart für Ἰωνᾶς sein sollte, vgl. Jon Einl. III.

Die Entstehungsgeschichte des Buches Na ist demnach sehr einfach. Aus dem Ende des siebenten Jahrhunderts besass man die Prophetie Nahums über

Nineves Fall, die im Zwölfprophetenbuch JSir's Aufnahme gefunden hatte, und im zweiten Jahrh. kamen dazu die sekundären Elemente, welche zur Einleitung dieses Orakels für nötig erachtet wurden, um einerseits festzustellen, dass Gott ein Gott der Gerechtigkeit sei, der seine Feinde nicht ungestraft lasse, und um andererseits daran zu erinnern, dass mit dem Gericht an den Feinden, das nicht ausbleiben könne, unzertrennbar das Heil Israels verbunden sei.

IV. Litteratur. G. BICKELL Die hebräische Metrik in ZDMG 1880, 559f.; K. BUDDE Das hebräische Klagelied in ZATW 1882, 35; FR. BUHL Einige textkritische Bemerkungen zu den kleinen Propheten in ZATW 1885, 181f.; H. GUNKEL Nahum 1 in ZATW 1893, 223—244; G. BICKELL über Nahum 1 1—2 3 in Abhandlung V der Sitzungsber. der kaiserl. Akademie der Wissensch., Phil.-hist. Classe, Wien 1894; H. GUNKEL Schöpf. und Chaos 1895, 102f.; A. BILLERBECK und A. JEREMIAS Der Untergang Ninives und die Weissagungsschrift des Nahum in Beiträge zur Assyriologie 1895 III, 87ff.; SALOMON PLESSNER Das Buch Nahum übersetzt und commentiert, hrsgeg. von ELIAS PLESSNER 1897; A. B. DAVIDSON The Books of Nahum, Habakkuk and Zephaniah, Cambridge 1899; O. HAPPEL Der Psalm Nahum (Na 1) kritisch untersucht 1900; WILLIAM R. ARNOLD The Composition of Nahum 1—2 3 in ZATW 1901, 225—265; G. WILDEBOER Nahum 3 7 in ZATW 1902, 318f.; O. HAPPEL Das Buch des Propheten Nahum erklärt 1902; K. BUDDE Art. Nahum in Encycl. Biblica 1902, Sp. 3259—3263; T. K. CHEYNE Crit. Bibl. II, 1903, 164—169.

Erklärung.

Die Überschrift 1 1 leidet an Hypertrophie. *Spruch über Nineve* ist sekundäre Beifügung, die das Objekt der prophetischen Rede nennt und nach Analogie der Einleitung von Jes 13 1 etc. gebildet ist, s. dort auch über die Bedeutung von מַשָּׂא. Wahrscheinlich hat der Redaktor, der den folgenden Psalm an die Spitze des Textes stellte, die Worte eingefügt, damit der Leser nicht erst 2 9 erfahre, von wem die Prophetie handle (so W. R. ARNOLD). Von derselben Hand wird als Überarbeitung zur alten Überschrift סֵפֶר eingesetzt sein. Die alte Überschrift, für deren Ursprünglichkeit die Angabe der Heimat des sonst unbekannten Propheten spricht, lautete חֲזוֹן נַחוּם הָאֶלְקֹשִׁי; zu חָזוֹן s. Ob v. 1. Die Lage von אֶלְקֹשׁ ist nicht sicher nachgewiesen; da Nahum aber ein Judäer gewesen sein wird, sind die Vermutungen unhaltbar, welche Elḳosch ausserhalb Judas suchen: so die seit dem 16. Jahrh. auftretende Tradition, dass es mit der nördlich vom alten Nineve liegenden, heute noch blühenden Ortschaft Alḳusch zu identifizieren sei, dann die Annahme von KNOBEL und HITZIG, dass Elḳosch der alte Name des neutestamentlichen Kapernaum (= כְּפַר נַחוּם, „Dorf Nahums") sei, endlich die von HIERONYMUS aufgestellte Identifikation mit Elcese (EUSEBIUS: 'Ελκεσέ), dem heutigen El-Kauze, westlich von Tibnin, im nördlichen Galiläa. Möglich ist dagegen die Ansicht von PSEUDO-EPIPHANIUS in de vitis

prophetarum, dass Elkosch in einem jenseits (wohl = südlich) von Eleutheropolis gelegenen Ἐλκεσί (Ἐλκέσιν) zu suchen sei (s. NESTLE ZDPV 1878, 222—225).

I. Die Rache Jahwes an seinen Feinden, das Bruchstück eines alphabetischen Psalms 1 2—10.

Das Psalmfragment v. 2–10 ist vom Redaktor vorangestellt, um die Prophetie Nahums über das Gericht Nineves mit der Schilderung Jahwes, der an seinen Feinden Rache nimmt, einzuleiten. Ein Fragment ist der Abschnitt; denn das Alphabet ist nicht ganz durchgeführt, also der Schluss, ungefähr die zweite Hälfte, verloren.

Auf den alphabetischen Charakter des Stückes hat zuerst FRANZ DELITZSCH in seinem Psalmencommentar[3] 1873, 117 aufmerksam gemacht, wo er die Beobachtung des württembergischen Pfarrers G. FROHNMEYER mitteilt, dass Na 1 3–7 alphabetisch angelegt sei. Der Versuch einer Rekonstruktion ist dann von G. BICKELL in ZDMG 1880, 559f. unternommen, und zwar sollen innerhalb v. 2–10 alle Buchstaben des Alphabets zur Verwendung kommen, nämlich so, dass die ersten Buchstaben der Zeilen (resp. zu Anfang und am Schluss ausnahmsweise die ersten Buchstaben der Strophen) das Alphabet bis zu מ verfolgen, die fehlenden Buchstaben נ bis ת in den ersten Versen des Psalms einzeln oder zu zweien an zweiter, resp. zweiter und dritter Stelle der Zeile stehen. So finde sich z. B. ס und פ (letzteres hier wie auch sonst bisweilen in alphabetischen Stücken vor ע) in בְּסֻפָה hinter dem ב der Beth-Zeile v. 3^b, wie ע hinter ג in גֹּעֵר, dem Anfang der Gimel-Zeile v. 4. Dieselbe Anschauung mit geringen Modifikationen vertritt BICKELL noch 1882 in seinen Carmina Veteris Testamenti Metrice S. 212f. Dieser sehr komplizierten Erklärung gegenüber trat GUNKEL in ZATW 1893, 223—244 mit der Darlegung auf, dass die fehlenden Zeilen mit den Buchstaben נ bis ת in den folgenden Versen 1 11—2 3 noch zu entdecken seien. BICKELL stimmt dieser Entdeckung bei (Sitzungsberichte der kaiserl. Akad. der Wissenschaften, Phil.-hist. Classe, Wien 1894, Abhandl. V), nur dass er in der Verteilung des Materials seine eigenen Wege geht und daher in der Wiederherstellung des Schlusses des Psalms erheblich von GUNKEL abweicht. Letzterer hat daraufhin in Einzelnem seine Ansicht modifiziert und verbessert, aber die neue Rekonstruktion BICKELL's als ganze abgelehnt (s. Schöpfung und Chaos 1895, 102f.). Während NOWACK der Nachweis eines ganzen alphabetischen Psalmes für erbracht erscheint, hält WELLH. mit Recht den Versuch für den zweiten Teil für gänzlich misslungen, und ebenso urteilt W. R. ARNOLD in The Composition of Nahum 1—2 : 3 ZATW 1901, 225—265. Dagegen stimmen alle überein, dass „die lange theologische Einleitung", auch wenn sie deren Ende nicht am gleichen Punkte gekommen sehen, ein sekundärer Bestandteil ist und mit Nahum nichts zu thun hat.

Dass der Psalm nur halb überliefert ist, will ARNOLD mit dem mangelhaften Gedächtnis des Redaktors erklären, indem er Beweise hiefür auch in der analphabetischen Form einzelner noch vorhandener Zeilen zu finden meint. Besser wird man an einen durch Verderbnis des Exemplars verursachten Verlust des Restes denken; dafür spricht, dass sich innerhalb 1 12—2 3 sekundäre Elemente finden, die zwar nicht als Stücke des alphabetischen Psalmes, aber als Ersatz derselben und als Auffüllung der durch den Verlust derselben entstandenen Lücke betrachtet werden können.

Der Text von v. 2–10 ist nicht in bester Ordnung überliefert; soviel aber ergiebt sich deutlich, dass jeder Buchstabe nur ein einziges Distichon mit in der Regel dreihebigen Zeilen einführte.

2^a א: *Ein eifersüchtiger Gott ist Jahwe, Ein Rächer und voller Zorn.* Das doppelte נֹקֵם יְהוָה ist schwerlich richtig, zumal da die LXX es nur einmal liest; aber der Text ist noch nicht in Ordnung, wenn man mit GUNKEL blosse Dittographie annimmt, sondern man hat וְנֹקֵם und das zweite יְהוָה zu entfernen,

sodass יְהוָה am Ende des ersten Stichos und נֹקֵם am Anfang des zweiten zu lesen ist. *Eifersucht* ist die Reaktion Gottes gegen jedes Benehmen, das ihm die ihm gebührende Ehre vorenthält, vgl. Ex 20 5 34 14 Dtn 4 24 etc.; die Form קַנּוֹא statt der gewöhnlichen קַנָּא findet sich noch Jos 24 19. Zu der Umschreibung von Eigenschaftsbegriffen durch Verwendung von בַּעַל vgl. Ges.-Kautzsch[27] § 128u, s. auch Prv 29 22, und zu der *Rache* Gottes s. Jes 34 8 63 4. 2b 3a sehen aus wie Limitationen der Aussage von v. 2a, könnten daher Glossen sein; wahrscheinlich sind es aber in der Hauptsache nur von ihrem Platze gerückte Bestandteile des Psalms, s. zu v. 2b hinter v. 9aα und zu v. 3aβ bei v. 9aα, während v. 3aα in der That eine solche mildernde Glosse zu v. 2a sein wird. Was für Schwierigkeiten die Aussage von v. 2a, dass Gott ein Rächer sei, den Juden bereiten konnte, ersieht man noch aus den gezwungenen Erklärungen bei Plessner.

3b ב: *In Sturm und Wetter ist sein Weg, Und Gewölk ist der Staub seiner Füsse.* Das überschüssige יְהוָה, das LXX zu v. 3a zieht, ist gerade wie das zweite in v. 2a zu entfernen, wie das Alphabet hier verlangt. Die von Gunkel und Nowack vorgenommene Änderung in עָנָן וְאָבָק לְר׳ = „Gewölk und Staub (Gunkel: Rauch) ist zu einen Füssen“ verunreinigt das Bild von dem Erscheinen Jahwes im Gewitter. שְׂעָרָה ist ausser hier und Hi 9 17 immer סְעָרָה geschrieben, vgl. z. B. ebenfalls in der Schilderung der Theophanie Jes 29 6.

4a ג: *Er bedroht das Meer und legt es trocken, Und alle Ströme lässt er versiegen.* Für וַיַּבְּשֵׁהוּ, für dessen Erklärung man Synkope des ersten Stammkonsonanten mit י des Präformativs annimmt (s. Ges.-Kautzsch[27] § 69u), liest man besser die richtige Form: וַיְיַבְּשֵׁהוּ; Änderung in וַיִּבַשׁ, = und es vertrocknet (so Gunkel, Nowack), ist unnötig, da auch nachher (vgl. הֶחֱרִיב), was auf Gottes Schelten geschieht, direkt als Gottes That dargestellt wird. Zur Sache vgl. Ps 106 9 18 16. Das Partizip גּוֹעֵר und die folgenden Verba finita schildern Gottes Thun, das sich jederzeit wiederholen kann. Ob gerade hier noch Erinnerungen an einen alten Mythus von der Überwindung des Meeres durchschimmern, ist fraglich; der Verf. denkt vielleicht eher an die Erzählungen der Geschichte vom Durchzug durch das Schilfmeer und den Jordan, vgl. Ps 114 3-5.

4b ד: *Es verschmachtet Basan und Karmel Und die Blüte des Libanon wird welk.* Das doppelte אֻמְלַל kann nicht richtig sein, auch LXX bietet verschiedene Verba. Für das erste erwartet man ein Wort, das mit ד beginnt; demgemäss schlägt Gunkel das dem אֻמְלַל parallele דָּאַב, *verschmachten,* vor (vgl. Jer 31 12 25), während Arnold דֻּכְּאוּ, *niedergeschlagen sind* (*Basan und Karmel*), nach Jes 19 10 vorzieht und Gray an דַּלּוּ, *schwach sein, schmachten* (vgl. Jes 38 14) denkt. *Basan, Karmel* und *Libanon* sind die mit dem kräftigsten Walde und der reichsten Vegetation ausgestatteten Gegenden Palästinas; aber auch sie leiden. Zu dieser Wirkung des Gewitters vgl. zu Am 1 2.

5a ה: *Die Berge erbeben vor ihm, Und die Hügel geraten ins Schwanken.* Um Gleichmässigkeit in der Determination herzustellen, lese man mit LXX

(τὰ ὄρη) הֶהָרִים, auch Thr 4 5 steht der Artikel als Anfang der ה-Strophe in alphab. Gedicht; hier ist ja zudem auch der zweite Konsonant ein ה. Die Einsetzung von כָּל־ vor הַגְּבָעוֹת wird dagegen weder von der LXX empfohlen, noch vom Metrum gefordert. Zu den hier beschriebenen Wirkungen der Theophanie vgl. Mch 1 3 4 Hab 3 8.

5ᵇ ו: *Die Welt erbraust vor ihm, Der Erdkreis und die auf ihm wohnen.* Da נָשָׂא nicht intransitiv ist, wird nicht an ein Sich heben der Erde, etwa wie Am 9 5, zu denken sein, man hat vielmehr nach Targum eine Ableitung von שָׁאָה zu lesen und zwar am einfachsten mit Gunkel das Niph. וַתִּשָּׁא = *rauschen, tosen, lärmen,* vgl. Jes 17 12 13, und nicht mit Bickell und Nowack das Kal וַתִּשָׁא = *verwüstet werden,* vgl. Jes 6 11, da das in Aufruhr und lärmige Bewegung geraten besser zu dem מִפָּנָיו passt. Das ו vor תֵּבֵל ist aus falscher Dittographie entstanden; das letzte Sätzchen ist eine nicht ungebräuchliche Formel, vgl. Ps 24 1 98 7.

6ᵃ ז: *Wer hält Stand vor seinem Grimm, Wer besteht bei der Glut seines Zorns?* Wie die Reihenfolge des Alphabetes zeigt, muss לִפְנֵי den Platz an der Spitze וְעָמוֹ einräumen und hinter יַעֲמֹד zurückweichen, wo es mit dem folgenden ו zusammen als לְפָנָיו den Stichos vortrefflich abschliesst. Die Abtrennung des ו, sodass nur לִפְנֵי übrig blieb, führte die falsche Versetzung an den Anfang herbei (so Bickell, Gunkel u. a.). Der Anstoss, den Arnold an der Verbindung עָמַד לִפְנֵי nimmt und der ihn zum Vorschlag von וְעָמוֹ מִי יָכִיל (vgl. Jer 10 10) bewegt, ist unbegründet. Zur Sache vgl. Mal 3 2, ferner s. zu מִי יָקוּם Am 7 2.

6ᵇ ח: *Seine Glut strömt aus wie Feuer Und die Felsen werden von ihm entzündet.* Zu der Vergleichung der Zornesglut mit einem Feuerstrom s. Jer 7 20 42 18 44 6 Dan 9 11 27 und bes. Jer 4 26, wo vielleicht wie hier für נִתְּצוּ, *niedergerissen werden,* auch נִצְּתוּ (Niph. von יָצַת), *in Brand gesetzt werden,* zu lesen ist. Über die Feuerwirkungen des Zornes Gottes vgl. Jes 30 33 Mch 1 4 Mal 3 2. Die Änderung von מִמֶּנּוּ in מִמֶּנָּה (Gunkel) ist unnötig; die Glut geht ja von Jahwe aus, vgl. Dtn 32 22. Im folgenden wird gezeigt, dass sich der Zorn Jahwes gegen seine Feinde richtet, während die, die auf ihn trauen, geborgen sind.

7ᵃ ט: *Gut ist Jahwe denen, die auf ihn hoffen, Ein Schutz zur Zeit der Gefahr.* Nach LXX ist vermutlich für לְמָעוֹז zu lesen: לְקֹוָיו מָעוֹז, vgl. Ps 25 3 37 9 69 7, so Gunkel u. a. Zu dem ersten Stichos vgl. die wörtliche Parallele Thr 3 25 und zu dem mit מָעוֹז beginnenden zweiten vgl. Jer 16 19 Ps 37 39 Jes 25 3, welche Stellen für die Richtigkeit dieser Vermutung und gegen die Entfernung von בְּיוֹם צָרָה und die Herübernahme von v. 7ᵇ zur ט-Strophe (so Arnold) sprechen.

7ᵇ 8ᵃᵅ י: *Jahwe kennt, die bei ihm Zuflucht suchen, Und rettet sie bei überströmender Flut.* יֹדֵעַ ist ohne ו zu lesen, nachher aber mit Gunkel יְהוָה einzusetzen. Auch die zweite Zeile ist zu kurz, da mit כָּלָה die כ-Strophe beginnen muss; zur Ausfüllung der Lücke ist der Verlust eines ursprünglichen יַצִּילֵם oder יְמַלְּטֵם oder יִשְׁמְרֵם anzunehmen. Zu יָדַע, = *sorgen für jmd.,* vgl. Ps 1 6. 8ᵃᵅ Zu שֶׁטֶף עֹבֵר vgl. Jes 8 8 28 15 Ps 124 4, sowie Dan 11 10 40.

Arnold, der v. 7[b] zur מ-Strophe rechnet (s. oben), gewinnt die י-Strophe durch Verpflanzung von v. 3[a] an unsere Stelle; doch ist es wahrscheinlicher, dass sich v. 3[a] als Interpolation an richtiger Stelle findet und die Aussage von v. 2[a] ergänzen soll, s. dort.

8[aβb] כ: *Den Garaus macht er seinen Gegnern Und seine Feinde stösst er in Finsternis.* Für מְקוֹמָהּ mit beziehungslosem Suffix ist nach den alten Versionen mit Buhl u. a. בְּקָמָיו zu lesen, vgl. Ps 18 49. Zur Konstruktion עָשָׂה כָלָה בְּ s. Jer 30 11 46 28. Für יִרְדָּף־ ist mit Gunkel, Nowack, Wellh. zu lesen יֶהְדֹּף, vgl. Dtn 6 19 9 4 Jer 46 15. Zum *Hinausstossen in die Finsternis* vgl. Hi 18 18 Mt 8 12 22 13 25 30.

9[baβ] ל: *Nicht zweimal nimmt er Rache an seinen Widersachern, Denn vollständig vollführt er sein Werk.* Der Text ist hier in grosser Verwirrung; denn wie v. 9[aβ] sich nicht zur Fortsetzung von v. 9[aα] eignet, so kann auch v. 9[aα] mit seinem Anfangs-מ nicht auf v. 8 folgen. Man wird daher die drei Glieder von v. 9 in umgekehrter Reihenfolge zu lesen haben (Bickell u. a.), aber so dass man auch die beiden ersten Wörtchen (כִּי עַד) von v. 10 hinübernimmt und unmittelbar nach v. 9[b], also als Anfang des zweiten Stichos liest. Dann hat man כִּי עַד־כָּלָה, nicht כָּלָה zu punktieren und zu übersetzen: denn er vollführt sein Werk *bis zum Ende, zur Vertilgung,* vgl. II Reg 13 17 19 JSir 10 13; zu dem absol. Gebrauch von עָשָׂה s. Ps 22 32 37 5 52 11 Mal 3 17. Das bildet einen guten Gegensatz zu פְּעָמַיִם und die beiden Stichen korrespondieren einander vortrefflich: nicht *zweimal* nimmt Gott Rache, weil er gleich das erste Mal völlig vernichtet, vgl. I Sam 3 12 26 8 II 20 10 und s. auch in II Reg 13 19 die Gegenüberstellung von פְּעָמִים und עַד־כַּלֵּה. Dieser tadellose Sinn beweist die Richtigkeit der Lesart der LXX, nach welcher mit Gunkel u. a. לֹא־יִקֹּם statt לֹא־תָקוּם und בְּצָרָיו statt צָרָה zu lesen ist, zeigt aber auch, wie unnötig es ist, wenn jetzt Gunkel מִפְּעָם, in der sehr zweifelhaften Bedeutung von *vor der Zeit,* statt פְּעָמַיִם vorschlägt und an das Ende der zweiten Zeile, wo er früher nach dem Anfang von v. 10 לָעַד, *auf ewig,* lesen wollte, mit Bickell כְּמוֹעֵד, *zur rechten Zeit,* setzt. Der gegenwärtige hebr. Text לֹא־תָקוּם ... צָרָה, an sich eine fragwürdige Verbindung, wird gewöhnlich auf die Eroberung Nineves bezogen, von der gesagt sei, dass sie die endgiltige Vernichtung bringe; aber „der ganz allgemein gehaltene Ausdruck legt diese Anwendung durchaus nicht nahe“ (Gunkel). עַד־כָּלָה הוּא עֹשֶׂה ist viel bestimmter als כָּלָה הוּא עֹשֶׂה, vgl. zu letzterem Hes 11 13.

9[aα] מ: *Was denkt ihr von Jahwe?* Der zweite Stichos ist verloren. Bickell und Nowack vermuten, dass v. 3[aα] mit חֶסֶד an Stelle von כֹּחַ hierher gehöre: *Jahwe* (nach Bickell bloss יָהּ zu lesen) *ist langmütig und von grosser Huld.* Besser eignet sich als Fortsetzung der Frage von v. 9[aα], die den Sinn haben kann: „Denkt doch nicht, dass Jahwe etwas vergesse und ungestraft hingehen lasse!“ v. 3[aβ] samt dem v. 4 folgenden יְהוָה: *Ungestraft lässt Jahwe nichts;* vgl. Ex 20 7 34 7 Jer 25 29. Daran lässt sich dann auch leicht die נ-Strophe (s. nachher) anknüpfen. Dagegen ist die Zurechtlegung der מ-Strophe durch Gunkel ausserordentlich kompliziert; zudem nimmt er an, dass nun auf einmal die Anwendung auf den Einzelfall erfolge und „der Frevler“, der

Tyrann, angeredet werde. Gunkel betrachtet nämlich v. 9ª als verdorbene Variante von v. 11ª und erklärt darum v. 11 als מ-Strophe in folgender Rekonstruktion: מִנְּךְ יָצָא חֹשֵׁב עַל־יְהוָה הָרַע יֹעֵץ בְּלִיָּעַל, das soll bedeuten können: „Deine Zeit (nach מָן Ps 68 24 = Portion, bestimmte Zeit, s. aber zur Stelle) ist um, der du gegen Jahwe Pläne sannst, Du Bösewicht, der Unheil plante!“ Vgl. jedoch unten zu v. 11.

2ᵇ נ: *Jahwe ist ein Rächer an seinen Widersachern, Und trägt seinen Feinden nach.* Dass der von Bickell, Nowack und Arnold hierher versetzte v. 2ᵇ eine in den Zusammenhang passende נ-Strophe bildet, lässt sich nicht leugnen. Dagegen erheben sich dieselben Bedenken gegen die aus v. 12ª konstruierte נ-Strophe Gunkel's, wie gegen seine מ-Strophe. Er liest nämlich: נִשְׁלְמוּ יְמֵי רִיבִי וְכֵן נָגוֹז וְעָבַר, und übersetzt dies: „Aus sind die Tage, da ich (Israel) schalt, Die Stunde (כֵּן das Festgesetzte) ist verflogen (vgl. Ps 90 10), ist vorbei!“ In der מ-Strophe ist von יְהוָה in dritter Person die Rede, hier soll nun Jahwe selber „den Frevler“ apostrophieren. Vgl. ferner unten zu v. 11.

10 ס: *Abgeschnittene Dornen sind sie alle, Verzehrt wie Stroh vom Feuer.* So möchte ich vermutungsweise die ס-Strophe herstellen. Dabei sehe ich in dem bisher unberücksichtigten Reste von v. 10 (כִּי עַד ist zu v. 9 verwendet) die ersten vier Wörter als verdorbene Dittographie von סִירִים כְּסוּחִים an (vgl. Jes 33 12: קוֹצִים כְּסוּחִים) und halte dafür, dass hinter demselben das Subj. כֻּלָּם (vgl. das folgende אֻכְּלוּ) verdrängt worden sei. In dem zweiten Stichos ist wohl בָּאֵשׁ für יָבֵשׁ zu lesen und מָלֵא scheint zu v. 11 zu gehören (s. dort). So gefasst beschreibt die Strophe das Schicksal der Feinde Jahwes: Wie dürre Dornen vom Feuer werden sie rasch vom Zorne Gottes verzehrt. Inhaltlich sind die Vermutungen Anderer von dieser Zurechtlegung nicht gross verschieden, wenn sie auch einen andern Text annehmen. So liest Bickell: סִירִים סְבֻכִים סְבוּאִים וְכֵן כְּקַשׁ יָבֵשׁ יִמָּלוּ = „Dorngestrüpp ist kraftstrotzend, Doch bald wird es wie dürres Stroh welken“, Gunkel und Nowack ziehen vor: סִירִים כְּסוּחִים יִמָּלוּ כְּקַשׁ יָבֵשׁ יִבָּלוּ = „Wie ausgerissene Dornen werden sie abgemäht, Wie dürres Gras werden sie verwelken“, aber wie man „ausgerissene Dornen“ noch „abmähen“ soll, ist so unverständlich, wie das „Verwelken von dürrem Gras“ und Arnold vermutet: סְבֻכִים וְכֵן סְבוּאִים אֻכְּלוּ כְּקַשׁ יָבֵשׁ = „Dorngestrüpp, noch so durchnässt, werden sie verzehrt wie trockenes Stroh“, aber blosses אֻכַּל ist nicht einfach = אֻכַּל בָּאֵשׁ. Zu dem Bilde vgl. die genaue Parallele II Sam 23 6 f.

Im Folgenden lässt sich mit Sicherheit keine Fortsetzung des alphabetischen Psalmes entdecken. Wohl ist der Versuch gemacht worden, das Material 1 11—2 3 auf die noch fehlenden Buchstaben zu verteilen, aber mit einem so verschiedenen Resultat, dass man schon daran sieht, wie das scheinbare Gelingen mehr der Kunst des Auslegers, als dem Bestande des Textes zuzuschreiben ist. Das zufällige Vorkommen von Wörtern mit den nötigen Anfangsbuchstaben gab den Versuchen eine gewisse Handhabe, aber das Fehlen des ת, das nur durch Konjektur zu gewinnen war, ist ein deutlicher Fingerzeig, dass diese Wörter auf falsche Fährte verleiteten. Die Resultate sind auch ohnehin so, dass sie grosse Zumutungen an den Leser stellen, der sie als Abschluss des Psalms von v. 2–10 betrachten soll. Gunkel konstruiert in richtiger alphabetischer Reihenfolge den Rest folgendermassen: ע (= v. 13) „Jetzt will ich deine Jochstangen (l. מֹטֹתֶיךָ für מַטֵּהוּ מֵעָלַיִךְ) zerbrechen Und deine Bande (l. מֹסְרֹתֶיךָ) zerreissen“ (die von ihm seit der מ-Strophe angenommene Anrede

an „den Frevler" geht weiter bis zur ק-Strophe, worauf ein neuer Wechsel eintritt, und die Jochstangen und Bande sind nicht die vom Frevler getragenen, sondern von ihm Israel und anderen Völkern auferlegten); פ (= v. $14^{b\alpha}$ in Umstellung) „Schnitz- und Gussbild will ich vertilgen (l. אַשְׁמִיד, ausgefallen vor אָשִׂים), Ausrotten aus dem Hause deines Gottes"; צ (= v. 14^{a}, ohne ו zu Anfang) „Jahwe hat über dich Befehl gethan: Nicht werde fortan deines Namens gedacht" (l. יִזָּכֵר בִּשְׁמְךָ für יִזָּרַע מִשִּׁמְךָ; man beachte aber auch, dass hier mit einem Mal Jahwe, der vorher spricht, in dritter Person auftritt); ק (= v. $14^{b\beta}$ von קִבְרֶךָ an und v. 12^{b}) „Dein Grab mach ich zu Misthaufen (l. קִיקְלוֹת, nach dem aram. קִיקְלְתָא, für כִּי קַלּוֹתָ), Ich schände dich so, dass ich dich nicht nochmals zu schänden brauche" (vgl. die sonderbare Anwendung von עִנָּה, die merkwürdige Behandlung des Perfekts samt dem folgenden Imperf. mit עוֹד und die sachlich verkehrte Reihenfolge der beiden Stichen); ר (= 2 $1^{a\alpha}$ mit Platzwechsel von הִנֵּה und רַגְלֵי מְבַשֵּׂר) „Schon kommt der Bote über die Berge. Hört ihr? er verkündet Heil" (man beachte, dass hier nicht mehr „der Frevler" angeredet sein kann, sondern nur Israel); ש (= 2 $1^{a\beta}$, mit Umstellung der beiden Glieder und Einsetzung von יְרוּשָׁלַםִ nach שַׁלְּמִי) „„Bezahle, Jerusalem, deine Gelübde; Feire, Juda, deine Feste. ת (= v. 2^{b}, mit תֹּךְ für כִּי als Anfangswort) Bedrückung wird dich nimmermehr durchziehen, Mit dem Heillosen ist's aus, vorbei!"" Dazu soll noch als Zusatz eine zweite ש-Strophe (= 2 3) kommen: „So stellt Jahwe den Weinstock Jakob her (כִּי am Anfang und כִּגְאוֹן יִשְׂרָאֵל am Schluss ist zu tilgen, für גְּאוֹן aber גֶּפֶן zu lesen), Dessen Reben Plünderer verwüstet haben" (l. וּזְמֹרֶיהָ [ohne ו] und entferne בְּקָקוּם). Bickell, dem Nowack in der Hauptsache folgt, lässt die פ-Strophe vor der ע-Strophe stehen, wie in verschiedenen alphabetischen Liedern des AT's, und legt sich folgenden Text zurecht: פ (= v. 12^{a}, von אִם an, wofür aber gelesen wird: פַּחַז מֹשֵׁל[כְּ]מַיִם רַבִּים וְכֵן יִגֹּזוּ וְעָבָרוּ) „Tyrannenübermut ist wie Hochwasser, Bald aber verschwindet es und verläuft" (man beachte die Einsetzung von פַּחַז nach Gen 49 4); ע (= v. 12^{b} 13^{a}) „Ich demütige dich und werde dich nicht noch einmal demütigen, Nun will ich deinen Stab zerbrechen" (l. מַטֵּךְ für מֹטֵהוּ; hier soll mit einem Mal die Anrede an „die feindliche Macht" beginnen, עִנִּתִיךְ, auch ohne ו, von der Zukunft verstanden werden und die Bestrafung der „feindlichen Macht" nur ein עִנָּה, „Demütigen", genannt werden. Ferner soll der ganze Rest von v. 13 Glosse sein); צ (= v. 14^{a}) wie bei Gunkel, s. oben. ק (= v. 14^{b}, aber in Umstellung und mit Auswerfung von מִבֵּית אֱלֹהֶיךָ) „Deine Gräber (Krypten) mache ich zu Misthaufen (קִבְרַיִךְ אָשִׂים קִיקְלוֹת, so Bickell; dagegen Nowack: קִבְרֵךְ אָשִׂים קִיקָלוֹן = „Dein Grab will ich zum Gegenstand der Schmach machen"), Schnitzbild und Gussbild will ich ausrotten"; ר (= 2 1 in folgender Auswahl: רָנִּי חָגִּי חַגַּיִךְ כֻּל יְעַל כֻּלֹּה נִכְרָת) „Lärme nur, tanze deine Festtänze! Es hilft nichts, du wirst gänzlich vertilgt" (, während Nowack die ר-Strophe wie Gunkel bildet, aber den ganzen Rest von 2 1 als Glosse betrachtet); ש (= 2 3^{a}) „Jahwe stellt den Weinstock Jakobs wieder her" (l. גֶּפֶן für גְּאוֹן[1]), Er nimmt sich der Zier Israels an" (l. פָּקַד אֶת־גְּאוֹן resp. mit Nowack כִּי פָּקַד וגו׳, = ja, er nimmt sich etc., für כִּגְאוֹן); ת (= 2 3^{b} mit vorgesetztem תַּחַת) „Zum Ersatz dafür, dass Plünderer es geplündert Und seine Ranken zerstört haben". Auch diese Konstruktion, wenn sie schon nicht zuletzt noch geradezu Israel angeredet sein lässt (doch vgl. bei Nowack die ר-Strophe), leidet an dem Übelstande, dass die Gegner Jahwes zuerst in 3. Person geschildert und nachher apostrophiert werden in der 2. Person Sing. (vgl. auch die 2. Pers. Plur. v. 9^{a}, an die Feinde oder an Israel gerichtet?) und dass Jahwe, von dem im ganzen ersten Teile (v. 2–10) in der 3. Pers. die Rede, nachher bald selbst das Wort hat (v. 12^{b} 13 14^{b}), bald noch in 3. Pers. erscheint (v. 14^{a} 2 3). Das weist darauf hin, dass hier Stücke dem Psalme angegliedert werden, die ihm nicht gehören und die auch nicht einmal auf eine Hand zurückgehen. Dass sich die eine oder die andere dieser Rekonstruktionen „durch den guten Zusammenhang, den sie giebt, empfehle", dürften nur wenige finden und es wird darum dabei bleiben, dass der alphabetische Psalm nur als Torso im masoretischen Texte steckt. Wie 1 11—2 3 zu verstehen ist, s. im Folgenden.

II. Die Verkündigung des Heils, das für Zion anbricht 1 12 13 2 1 3.

Es ist schon lange bemerkt, dass in 1 11—2 3 bald Nineve, bald wieder Zion angeredet wird, ohne dass der Übergang im Texte selber angedeutet wäre. Der Inhalt der Verse lässt es nicht zu, an ein einziges Objekt der Anrede zu denken; denn in 1 11 14 2 2 wird gestraft und mit Vernichtung und Eroberung gedroht, dagegen in 1 12 13 2 1 3 Heil und Wiederherstellung verkündet. Es bleibt nichts anderes übrig, als die Rettung und Heil verheissenden Worte, die sich nach 2 1 (s. aber auch zu 1 12) an Juda-Zion richten, als sekundäres Element herauszunehmen, das sich als Fremdkörper in die ersten Teile des Orakels gegen Nineve eingeschoben hat. Wie das Psalmfragment 1 2–10 dem theologischen Bedürfnis entsprach, den Untergang Nineves in die Beleuchtung der göttlichen Gerechtigkeit, die an den Feinden Vergeltung und Rache üben muss, zu stellen, so sollten die Worte an Zion mehr dem seelsorgerlichen Bedürfnis entgegenkommen und die trostreichen Folgen nennen, die sich für Juda aus dem Fall der feindlichen Hauptstadt ergeben. Ein integrierender Bestandteil des Orakels sind aber diese Trostworte nicht: einmal lehnen sie sich an Worte der späteren Litteratur an, indem sie dieselben fast als Zitate aufnehmen, vgl. I Reg 11 39 zu 1 12, Jer 30 8 zu 1 13 und bes. Jes 52 7 zu 2 1; dann setzen sie auch im Inhalt sicher die babylonische Exilierung voraus, vgl. zu 2 1 3 und 1 12f.; und endlich zeigt sowohl das Suffix in מטהו (v. 13), das sich auf die Worte Nahums in v. 11 bezieht (s. zu v. 13), als auch die zerstückte Aufnahme in den laufenden Text, dass die Verse erst nachträglich dem Orakel Nahums beigegeben sind. Sie gaben zuerst am Rande das Votum eines Späteren ab und kamen dann in den Text, damit auch in Nahum die direkte Heilsverheissung nicht fehle.

Um nachher die Worte Nahums im Zusammenhang betrachten zu können, nehmen wir die Erklärung der Heilsverkündigung an Zion vorweg. Lässt man die Einleitungsformel כֹּה אָמַר יְהוָה ausser Betracht, so umfasst die Heilsverkündigung eine Strophe von sieben Zeilen, die im Ḳina-Metrum abgefasst sind.

12 ***Zu Ende sind die Tage meines Streits, vergangen und vorüber, Gedemütigt habe ich dich, werde dich nicht wieder demütigen.*** Der Text ist recht unsicher; vermutet ist bei dieser Übersetzung, dass אִם sowohl, als auch die beiden וְכֵן spätere Eindringlinge sind, da sie wenigstens zum Teil von der LXX nicht bezeugt werden. Ich lese demnach שָׁלְמוּ יְמֵי רִיבִי גָּזוּ וְעָבֵרוּ עִנִּתִךְ וגו'; der Anfang entspricht den überlieferten Buchstaben שלממירבי, die Gunkel ähnlich gelesen hat (s. oben die ג-Strophe S. 312), und erinnert an Jes 60 20: שָׁלְמוּ יְמֵי אֶבְלֵךְ. Das נ von נגזוו ist aus falscher Dittographie entstanden, nachdem וְכֵן eingedrungen war, und hat die Behandlung des Verbums als Niph. und die Einsetzung von ו nach sich gezogen: zu lesen ist גָּזוּ וְעָבֵרוּ mit Herübernahme des ו zu ועבר, und zu גָּזוּ von גזז, *vorübergehen,* ist Ps 90 10 zu vergleichen. Zu v. 12ᵇ vgl. I Reg 11 39. Der Sinn der Langzeile ist: Jetzt ist die Zeit der Demütigung Israels, des Haders Gottes mit Israel vorüber, mit dem Fall der heidnischen Macht beginnt das Heil Israels, vgl. bes. auch Jes 40 2. Andere, viel gesuchtere Auffassungen von v. 12 s. oben Schlussbemerkung zu v. 2–10. **13** ***Nun zerbreche ich sein Joch, das dich drückt, Und zerreisse deine Fesseln.*** Obschon מַטֵּהוּ, ***seinen Stab*** der Züchtigung, nicht unmöglich ist (vgl. Jes 10 5 24), hat hier das richtige Gefühl die Masora geleitet, dass sie in Parallele zu מוֹסְרֹתַיִךְ an das *Joch,* מט, gedacht hat; jedoch kann man sich bei der Form מֹטֵהוּ nicht beruhigen, da das Suff. הוּ— nicht angeht, sondern man muss מֹטָתוֹ oder besser מֹטֹתָו, ***seine Jochstangen*** (vgl. zu Jes 9 3), lesen. Die מוסרות sind dann die ***Stricke,*** welche das Joch am Halse befestigen, vgl. ZDPV

1889, 160. Der Vers stimmt fast wörtlich mit Jer 30 8 überein und erinnert an Jes 10 27 14 25 Ps 2 3. Das Suff. הוּ— kann nur auf den Bedrücker Israels gehen, bezieht sich somit auf den יֹעֵץ בְּלִיַּעַל v. 11 und zeigt, dass die Trostworte Rücksicht auf v. 11 nehmen, also späteren Datums sind, als die Weissagung Nahums über Nineve. **2 1** (drei Zeilen) *Sieh auf den Bergen die Füsse des Siegesboten, Der Heil verkündet! Feiere, Juda, deine Feste, Bezahle deine Gelübde! Denn ferner wird dich nicht mehr durchziehn der Heillose, Er ist vernichtet, ausgerottet.* Zu v. 1aα vgl. Jes 52 7; bald ist Juda ungestört, es kann seine Feste feiern und die Gelübde, die es für die Rettung gelobt hat (vgl. Jon 1 16), bezahlen. Mit בְּלִיַּעַל in v. 1b wird an 1 11 und mit כֻּלֹּה נִכְרָת (so ist mit LXX für כֻּלֹּה zu lesen) an 1 14 erinnert. Zu der Verheissung, dass Jerusalem von Feinden nicht mehr betreten werden soll, vgl. Jo 3 17. **3** (zwei Zeilen) *Denn Jahwe stellt den Weinstock Jakob wieder her Wie den Weinstock Israel; Denn Verwüster haben sie verwüstet Und ihre Ranken zerstört.* שָׁב hat den Sinn von שׁוּב שְׁבוּת, = *wiederherstellen,* und ist hier transitiv gebraucht; wahrscheinlich hat man für גְּאוֹן, *Herrlichkeit,* beidemal גֶּפֶן, *Weinstock,* zu lesen, die *Ranken* passen dazu vortrefflich und die Vergleichung Israels mit einem Weinstock resp. Weinberg ist beliebt, vgl. Jes 5 1–7 27 2–5 Jer 12 10. *Jakob* bedeutet hier Juda und *Israel* bezieht sich auf den Norden, vgl. Jes 46 3 Ob v. 18. Es handelt sich um die Wiederherstellung Israels im ganzen Umfang, vgl. zu Hos 2 2. בָּקַק ist nicht = *plündern,* sondern = *verwüsten,* s. SCHULTHESS Gött. gel. Anz. 1902 No. 9, 668; zur Sache vgl. Jer 5 10. Die beiden Sätzchen mit כִּי sind nicht parallel, das zweite begründet die Aussage des ersten.

III. Das Orakel von Nineves Untergang 1 11 14 2 2 4—3 19.

Die Prophetie gegen Nineve ist in vierzeiligen Strophen abgefasst, die allerdings nicht immer ganz regelmässig gebaut erscheinen, aber in der Regel in den ungeraden Zeilen drei, in den geraden zwei Hebungen aufweisen. Der Text hat besonders im Anfang von Cap. 2 sehr stark gelitten.

a) Das Thema des Orakels: Jahwe hat über Nineve den Untergang verhängt, weil es Böses gegen Jerusalem im Schilde führte 1 11 14. [Zwei Vierzeiler.

11 14aα *Ist nicht aus dir hervorgegangen, Der Heilloses im Sinne hatte, Der Schlimmes gegen Jahwe plante? So dass Jahwe über dich befahl:* Angeredet ist Nineve, das nachher 2 9 mit Namen genannt ist; man hat darum auch v. 14 die Suffixe der 2. Pers. femin. zu lesen: עָלַיִךְ etc. Vor מִמֵּךְ ist הֲלֹא zu lesen, das, in מָלֵא verdorben, ans Ende von v. 10 geraten ist (WELLH., ARNOLD). Die Umstellung von v. 11b vor v. 11aβ hilft dem Metrum auf und ist auch dem Sinne eher förderlich. Nineve ist die Hauptstadt des assyrischen Reiches, dessen Könige gegen Juda und Jerusalem zogen. Insbesondere ist hier an Sanherib gedacht bei dem חשֵׁב רָעָה und יֹעֵץ בְּלִיַּעַל; mit dieser Kennzeichnung ist gleich auch der Grund genannt, warum Nineve dem Untergang verfallen ist, den Jahwe verhängt hat. הֲלֹא lässt man wohl besser bei וְצִוָּה nicht direkt nachwirken, sondern fasst וְצִוָּה als perf. consec.

zu יָצָא resp. zu der ganzen vorhergehenden Frage. Was Jahwe inbetreff Nineves befohlen hat (צִוָּה עַל = צִוָּה אֶל־ vgl. Jes 23 11), besagt

14aβb *Ich bereite dir ein schmähliches Grab, Deines Namens soll nicht mehr gedacht werden, Aus deinem Gotteshause rotte ich aus Schnitzbild und Gussbild.* Der Sache und des Metrums wegen ist das letzte Sätzchen an den Anfang gesetzt. Für das sehr gezwungene לֹא־יִזָּרַע מִשִּׁמְךָ, das man übersetzt: „es soll kein Same mehr aus deinem Namen kommen", l. לֹא־יִזָּכֵר שְׁמֵךְ; ferner punktiere das fem. Suffix אֱלֹהַיִךְ und קִבְרֵךְ, s. zu v. 14aα. Vermutlich ist מִבָּתֵּי für מִבֵּית zu lesen: *aus den Häusern deiner Götter* etc.; wie der Name Nineves so verschwinden auch seine Götter vom Erdboden. Nineve sinkt in ein schmähliches Grab, l. קָלוֹן für כִּי קַלּוֹתָ, dessen כִּי aus Dittographie von ךָ entstanden ist und dann die Änderung in קַלּוֹתָ nach sich gezogen hat. קָלוֹן (Wellh.) ist jedenfalls besser als das von Bickell vorgeschlagene aram. קִיקְלוּת = Misthaufen.

b) Eroberung und Plünderung Nineves 2 2 4–14. Die Verse enthalten eine lebhafte Schilderung des Angriffs und der Einnahme Nineves, die beide noch bevorstehen.

Cap. 2. **1** s. oben S. 315. **2** *Ein Zerschmetterer zieht gegen dich heran; Halte gute Wacht, Späh aus nach der Strasse, gürte die Lenden, Nimm zusammen alle Kraft!* Statt מֵפִיץ, „Zertreuer", l. J. D. Michaelis u. a. מַפֵּץ *Zerschmetterer, Hammer,* vgl. Jer 51 20 und s. Prv 25 18. Die Punktation ist nicht mit Nowack zu ändern: mit עַל־פָּנַיִךְ ist Nineve angeredet, wie 1 11 14, und die Inff. absoll. נָצוֹר, צַפֵּה, חַזֵּק und אַמֵּץ stehen für den nachdrücklichen Impera., s. Ges.-Kautzsch[27] § 113bb. Da LXX mit ἐκ θλίψεως auf die Lesung מצרה zurückgeht, wird man מְצוּרָה, *Wall, Feste,* nicht halten können, sondern מַצָּרָה als Nomen von נָצַר = *Wacht* zu fassen haben (Wellh. u. a.), was sich zu den folgenden Aufforderungen aufs beste schickt. **3** s. oben S. 315.

4 5 Beschreibung des feindlichen Heeres und des rasenden Fahrens seiner Wagen. **4** *Der Schild seiner Streiter ist gerötet, Die Krieger .....* Alles Weitere in dieser Strophe ist unsicher. Das Suff. ־הוּ in גִּבֹּרֵיהוּ (= ־ָיו, vgl. Ges.-Kautzsch[27] § 91l) bezieht sich auf מַפֵּץ v. 2; מְאָדָּם (Partic. Pu. mit å statt ŭ, s. § 52q), *rotgefärbt,* heisst der Schild, nicht etwa vom Blut, sondern wohl, weil er mit Kupfer beschlagen oder dann rot bemalt ist. מְתֻלָּעִים bringt man gewöhnlich in Verbindung mit תּוֹלָע, = mit Karmesin gefärbter Stoff, sodass die Krieger als in rote wertvolle Stoffe gekleidet beschrieben wären. Die rote Farbe war für die Bekleidung der Krieger bei den alten Völkern beliebt; aber die Kostbarkeit des hier genannten Stoffes macht doch diese Auffassung bedenklich. LXX, die an Ableitung von לָעָה denkt, hilft auch nicht weiter. Wenn nicht vorher vom Schilde die Rede wäre, könnte man auf den Gedanken kommen, es handle sich um die barbarische Sprache der feindlichen Krieger und man habe נִלְעָגִים Jes 33 19 zu lesen. Für בְּאֵשׁ ist vielleicht mit Wellh. u. a. כְּאֵשׁ, *wie Feuer,* zu vermuten, mit dem die פְּלָדוֹת der Wagen verglichen werden; aber פְּלָדוֹת ist nicht verständlich, da für die Zeit Nahums die Ableitung aus dem Persischen = *Stahl* Schwierigkeiten und

die Annahme eines Verbums פָּלַד, = *zerteilen*, sodass אֵשׁ פְּלָדוֹת = Feuer der Zerteilung = *Feuerfunken* oder *sprühendes Feuer* gefasst werden könnte, nirgends einen Anhalt hat. CHEYNE vermutet, dass nach dem assyr. *ḫalluptu, Bedeckung,* חֲלֻפֹת für פְּלָדֹת zu lesen sei, und gewinnt auf diese Weise den brauchbaren Sinn: *Die [Metall]platten der Wagen funkeln wie Feuer*. S. Encycl. Bibl. II, 2174. בְּיוֹם הֲכִינוֹ, = *wenn er aufstellt,* bleibt auch fraglich inmitten dieser unsichern Umgebung; es könnte selbst eine Glosse sein. In der vierten Verszeile wird mit LXX הַפָּרָשִׁים, *die Rosse,* für הַבְּרֹשִׁים, *die Cypressen,* zu lesen sein; man will zwar die letzteren im Sinne von „aus Cypressenholz verfertigten Speeren" verstehen und הָרְעָלוּ = *geschwungen werden* fassen, während wohl vielmehr in diesem Verb ein Ausdruck für die Unruhe der ungeduldigen Rosse steckt.

5 *Auf den Strassen rasen die Wagen, Fahren im Galopp über die Plätze; Anzusehen sind sie wie Fackeln, Wie Blitze fahren sie hin und her*. Der Plural der Verba richtet sich nach dem Sinn: הָרֶכֶב ist ein Kollektivum; da es aber mascul. ist, so hat man mit WELLH. und NOWACK auch מַרְאֵיהֶם mit mascul. Suff. zu lesen. Zu dem *Rasen* der Wagen vgl. Jer 46 9, zu dem Hithpalp. von שָׁקַק s. GES.-KAUTZSCH[27] § 55g und das Pol. רוֹצֵץ malt wohl „das Zickzack der Blitze" (HITZIG, NOWACK). Wie Fackeln bald da, bald dort aufleuchten und Blitze einherfahren, so funkelt es, wenn die Kriegswagen der Feinde Nineves in Bewegung sind.

6—11 Der Angriff und die Eroberung. 6 7 *Seine Edeln eilen zur Mauer Und das Schutzdach wird hergerichtet; Die Wassertore werden eingenommen Und der Palast vergeht vor Angst*. Ich halte v. 6ª für einen Einschub (vielleicht mit Ausnahme von אַדִּירָיו, in dem vielleicht das Subj. von יְמַהֲרוּ in verdorbener Gestalt steckt), da eine Aussage über das „Straucheln auf den Wegen" in diese Schilderung der Angreifer nicht passt und auch die Aussage: „er gedenkt seiner Edeln" in dem Zusammenhang auf den מֵפִיץ bezogen werden müsste, aber so nicht verständlich ist. Es scheint v. 6ª ein Sätzchen zu sein, das von der Verteidigung spricht und zu dem auch בְּיוֹם הֲכִינוֹ v. 4, bezogen auf v. 6bβ, gehören wird: Wenn der Feind das Schutzdach herrichtet, so gedenkt er, scil. der König von Nineve, an seine Edeln, aber sie straucheln auf ihren Wegen; die Verteidigung richtet nichts aus. Der alte Text spricht von dem Sturm auf die Stadt, bei dem die *Sturmböcke,* כָּרִים, (vielleicht ist so etwas als Subj. oder als Obj. zu lesen, vgl. Hes 4 2) der Mauer und den Toren sich nähern und der durch die Herrichtung des סֹכֵךְ, das doch wohl *das Schirmdach* resp. den Wagenkasten für die die Sturmböcke leitenden Krieger bedeutet, vorbereitet wird, vgl. BILLERBECK Der Festungsbau im alten Orient, bes. S. 28f. 7 *Die Strom-* oder *Wassertore* sind die am Tigris oder am Chosēr gelegenen Tore; nach deren Einnahme ist dem Feind das Eindringen in die Stadt ermöglicht und darum beginnt die Königsburg zu verzagen. נִפְתָּחוּ, *geöffnet, erstürmt* sind die Tore natürlich durch den Feind, nicht durch die Fluten des anwachsenden Stromes.

8 Das Schicksal der Königin bei der Einnahme der Stadt: *Und die Königin wird entblösst, wird weggeführt Und ihre Mägde schluchzen, Sie*

girren wie die Tauben, Schlagen auf ihre Brust. Dass das Hauptsubjekt nur die Königin sein kann, ergiebt sich aus dem ganzen Inhalt der Strophe. Wie aber הֻצַּב (als Hoph. von נצב punktiert) dies bedeuten kann, ist noch nicht erklärt; denn ***Huṣṣab*** ist schwerlich Eigenname, und wenn man הַצָּב liest, so bleibt es unverständlich, wie die Königin ***die Eidechse,*** s. Lev 11 29 (doch kaum weil sie wie eine solche aus ihrer Höhle herausgeführt wird!), oder ***die Sänfte,*** s. Jes 66 20 (kaum nach arab. Analogie = „die in der Sänfte getragene Dame"!) genannt werden könnte. CHEYNE schlug früher (Journ. of Bibl. Lit. 1896, 198) vor: וְחֻשְׂפָה מַלְכָּה = ***und entblösst wird die Königin,*** jetzt neigt er zu P. RUBEN's Vermutung, dass nach dem assyr. ***etellu,*** femin. ***etellitu*** = ***gross, erhaben,*** statt העלתה zu lesen sei: העתלה = ***die Dame, die Herrin*** (vgl. den Namen עֲתַלְיָה), sodass zu übersetzen wäre: Huṣṣab ist entblösst, die Herrin. Ansprechender ist BUDDE's Vermutung, dass שֵׁגַל, ***Königin*** (s. Neh 2 6 Ps 45 10) vor גֻּלְּתָה ausgefallen sein könnte; nur ist wohl dazu noch anzunehmen, dass והצב der verdorbene Rest des ursprünglichen וְהַשֵּׁגַל sei. גֻּלְּתָה heisst: ***sie ist entblösst,*** vgl. 3 5 Hos 2 12, nicht: ***sie ist deportiert,*** was mit Hoph. ausgedrückt werden müsste; von der Wegführung wird erst in הֹעֲלָתָה gesprochen, zu der Schreibung 'הֹעַל statt 'הֻעַל s. GES.-KAUTZSCH[27] § 63 p. נָהַג, das im AT nur hier im Sinne von ***stöhnen, schluchzen,*** vorkommt, ist durch die verwandten Dialekte gesichert. Aber hinter demselben ist wahrscheinlich als Anfang der dritten Zeile הגות zu wiederholen, vgl. zu dem הָגָה, ***girren*** wie die Tauben, als Ausdruck für ***klagen, seufzen,*** Jes 38 14 59 11, ferner vgl. in einem Hymnus (Z. 64) an Ištar bei ZIMMERN Keilinschriften und Bibel S. 37. Für לִבְבֵהֶן von dem ungebräuchlichen Plural לְבָבִים liest man besser mit STADE Gramm. § 353 a לִבְבֵהֶן. An מְתֹפְפוֹת, dessen Ḳal Ps 68 26 vom Schlagen der Handpauke vorkommt, ist kein Anstoss zu nehmen; das von der LXX kaum bewiesene מְצַפְצְפוֹת (vgl. Jes 10 14 38 14) wäre nicht besser und κόπτεσθαι ist doch als Gestus der Klage nicht fraglich, vgl. nur Jer 31 19 Mt 11 17 24 30 Lk 18 13.

9 Die Flucht der Einwohner Nineves: ***Nineve ist wie ein Wasserteich, Dessen Wasser entfliehen; „Halt, halt!" ruft man; Aber keiner wendet sich um.*** Der Anfang ist zu lesen: נ' כִּבְרֵכַת מַיִם | מֵימֶיהָ נָסִים. Zuerst meinte man מימיה nach מים von ים ableiten zu müssen, dann sah man im Suff. הָ eine Abkürzung für הִיא und musste noch ein Subj. für נָסִים mit וְהֵמָּה einsetzen. Ähnlich verbessert BUDDE den Text, nur dass er מֵימֵי הִיא als aus Dittographie von מַיִם entstanden und וְהֵמָּה, auf מַיִם bezogen, als altes Gut ansieht. נוס, ***fliehen,*** ist auch Ps 104 7 vom Wasser gebraucht; wie die Wasser eines Teiches, dessen Dämme geöffnet sind, sich unaufhaltsam verlaufen, so geht Nineve nach allen Richtungen auseinander. Zu מַפְנֶה ist für den Sinn עֹרֶף zu ergänzen, vgl. Jer 46 5 48 39, und nach dem zweiten עמדו hat man mit BUDDE ein יאמרו einzusetzen.

10 Die Plünderung Nineves durch die Eroberer: ***Raubt Silber, raubt Gold! Unermesslich ist der Vorrat; Und nehmt euch eine Last Von allerlei Kleinodien!*** Bei der allgemeinen Flucht, auf der die Bewohner nur das Leben zu retten suchen, stellt sich der Plünderung der reichen Stadt kein Hindernis mehr entgegen. תְּכוּנָה ist ***die Ausstattung,*** der Reichtum, den sich Nineve

aufgeschichtet hat, vgl. Hi 27 16. Vor כָּבוֹד וגו׳, das ohne grammatische Verbindung ganz verloren dasteht, ist jedenfalls ein Verbum ausgefallen. Vermutungsweise darf man einsetzen: וּקְחוּ לָכֶם, = *und nehmt euch!*, oder etwas ähnliches. כָּבוֹד bedeutet nach dem ursprünglichen Sinn von כָּבֵד *die Last, die Schwere;* vgl. zu 3 15.

11 Schilderung der Verödung der Stadt und des Entsetzens der Zurückbleibenden: ***Öde und Verödung und Verheerung, Verzagte Herzen und schlotternde Kniee Und Zittern in allen Hüften Und aller Angesicht glühend rot!*** Das femin. Partic. מְבֻלָּקָה hat abstrakte Bedeutung wie die vorangehenden femin. Nomina בּוּקָה und מְבוּקָה, vgl. dazu zu בֹּקְקִים v. 3, sowie Jes 24 1; zu לֵב נָמֵס vgl. Jes 13 7, zum Schlottern (פִּיק) der Kniee vgl. Dan 5 6, zu חַלְחָלָה וגו׳ vgl. Jes 21 3 und zu קִבְּצוּ פָארוּר, = „vor Entsetzen rot werden", vgl. Jo 2 6.

12—14 Der Jubel des Propheten über den Untergang Nineves. **12** ***Wo ist die Lagerstatt der Löwen Und die Höhle der Leuen, Wohin der Löwe sich zurückzog, Der Jungleu, von niemand aufgeschreckt?*** Mit Wellh. ist für das unpassende מִרְעֶה, *Weideplatz*, zu lesen מְעָרָה, *Höhle*, ebenso nach den alten Versionen לָבוֹא für לָבִיא; הָלַךְ לָבוֹא bedeutet *sich zurückziehen*. Auch das הוּא nach מִרְעֶה ist unnötig. Nineve ist mit einer Löwenhöhle verglichen, wo die Löwen ungestört und sicher waren und wohin sie den Raub zusammenbrachten; jetzt wird dieses Räubernest verschwinden.

13 ***Der Löwe, der raubte, soviel seine Jungen brauchten, Und würgte für seine Löwinnen, Der mit Raub seine Löcher füllte Und seine Lagerstätten mit Zerrissenem.*** Die ganze Strophe ist Beschreibung des Subjekts von v. 12b. בְּדֵי = ***nach dem Bedarf***, vgl. Hab 2 13. גֹּרֹתָיו, hier mit Cholem punktiert wie Jer 51 38, ist = גּוּר, vgl. v. 12.

14 ***Fürwahr, ich will an dich, ist der Spruch Jahwes der Heere, Ich lasse deine Wohnstatt in Rauch aufgehen Und mache deinem Raub auf Erden ein Ende Und man wird die Stimme deiner Boten nicht mehr hören.*** Wie schon 1 11, so ist auch hier Nineve angeredet, die 2. Pers. femin. in den Suffixen ist daher am Platze. Das Bild von v. 12f. ist hier verlassen, wie die Boten, die Nineve sendet, zeigen. Darum ist das Sätzchen: וּכְפִירַיִךְ תֹּאכַל חָרֶב, Glosse eines Lesers, dem die Vernichtung der Löwen fehlte, weil er das Bild fortgeführt meinte. Für רִכְבָּהּ genügt es nicht, רִכְבֵּךְ zu lesen, da die im Vorhergehenden erwähnten Streitwagen dem angreifenden Feinde gehören; man darf רִבְצֵךְ, *deine Wohnung*, vermuten, vgl. Prv 24 15 Jes 65 10, so auch Davidson, während Buhl u. a. an רֻבֵּךְ, *deine Menge*, Budde auch an בֹּרֵךְ, *deine Grube*, denkt. Zu הִבְעַרְתִּי בֶעָשָׁן vgl. Ps 37 20: כָּלוּ בֶעָשָׁן; besser wäre בָּאֵשׁ als בֶעָשָׁן, vielleicht ist so mit Cheyne nach Jes 9 17 zu lesen. Für das ganz abnorme מַלְאָכֵכֵה l. מַלְאָכַיִךְ, s. Ges.-Kautzsch[27] § 91l; das ה, das von Dittographie des folgenden ה (in הוֹי 3 1) herrühren kann, ist kein Beweis für mascul. Anrede. Nachdem Nineve gefallen ist, sind die Zeiten vorüber, da seine Boten allen Völkern befahlen.

c) Nineve fällt zur Strafe für seine Sünden 3 1–7. Zuerst wird noch einmal kurz der Anmarsch des Feindes und die Überwindung des mörderischen und räuberischen Nineve geschildert und dann die Vergeltung dargestellt.

welche die Buhlerin dafür trifft, dass sie alle Völker mit ihren Künsten verführte.

1 *Wehe der Stadt des Mordes, die ganz Von Lug und Gewalt erfüllt ist, Bei der des Raubens kein Ende* .... Der vierte Stichos ist offenbar verloren; er wird besagt haben: *Und kein Ende des Würgens,* etwa = וְאֵין־קֵצֶה לַטְּרֵפָה. יָמִישׁ ist intransitiv, wie öfters, vgl. Ex 13 22 Jer 17 8; die unverbundenen כַּחַשׁ und פֶּרֶק sind das Objekt von מְלֵאָה. *Lug* und *Gewalt* übte Nineve, der Repräsentant und das Zentrum der assyrischen Macht, in der Behandlung der Völker und Fürsten auf Erden.

2 3aα (bis מַעֲלָה), Beschreibung des Heranzugs des feindlichen Heeres: *Horch Peitsche, horch Rasseln der Räder, Jagende Rosse, Und hochaufhüpfende Wagen, Bäumende Reiter.* Zu dem als Interjektion gebrauchten קוֹל vgl. Ges.-Kautzsch[27] § 146 b, zu דָּהַר s. Jdc 5 22 und zu רָקַד, auf unebenen holprigen Wegen aufspringen, vgl. Jo 2 5. 3 Zu הֶעֱלָה, absolut = (das Pferd) *bäumen lassen,* vgl. Jer 46 9: עָלָה = *sich bäumen, steigen,* beim Ausgreifen der Pferde zum Galopp, s. die Abbildung bei Guthe KBW S. 705.

3aβb, Beschreibung der Schlacht und ihres Ausgangs: *Schwerterfunkeln und Lanzenblitz, Viel Erschlagene und Tote in Menge, Und kein Ende ist der Leichen, Man strauchelt über die Leichen.* כֹּבֶד und רֹב sind synonym, gerade wie die Adjektiva כָּבֵד und רַב I Reg 10 2. Für בִּגְוִיָּתָם, dessen Suffix unverständlich ist, da es sich hier um Nineve handelt, also nur das Suff. ־ָהּ allenfalls möglich wäre, l. בִּגְוִיּוֹת, das ם ist aus Dittographie des folgenden entstanden. Für יִכָּשְׁלוּ hat man nicht mit Ḳerē וְכָשְׁלוּ zu lesen; der vierte Stichos setzt die Beschreibung fort: die Sieger straucheln über der Menge der Toten.

4, der Grund des Falles Nineves: *Wegen der vielen Buhlerei der Buhlerin, Der anmutigen, zauberkundigen, Die durch ihre Buhlerei Völker berauschte Und Nationen mit ihrer Zauberkunst.* Nineve heisst hier eine *Buhlerin,* nicht, weil es Götzendienst treibt, auch nicht, weil es in regem Handelsverkehr mit anderen Nationen steht (vgl. Jes 23 15–18), sondern wegen der assyrischen Politik, die die Völker zu gewinnen und in ihr Garn zu ziehen wusste, wie eine Buhlerin ihre Liebhaber berückt. Die Verbindung mit Nineve schien den Kleinstaaten Glück zu bringen, war aber ihr Verderben, da sie Lug und Gewalt herbeiführte. Zu der Umschreibung des Adjektivs mit בַּעַל, בַּעֲלָה s. zu בַּעַל חֵמָה 1 2. Statt הַמֹּכֶרֶת, das weder als *verkaufen,* noch in der Zusammenstellung mit dem arab. *makara* als *betrügen* einen guten Sinn giebt, ist mit Budde (s. zu Cnt 1 4) הַמְשַׁכֶּרֶת = *berauschen, betören, berücken,* zu lesen, vgl. Prv 7 18 Apk Joh 17 2. מִשְׁפָּחוֹת steht hier in altem Text mit גּוֹיִם parallel, vgl. Am 3 1 Mch 2 3.

5—7, die Strafe der Buhlerin Nineve. 5 *Fürwahr, ich will an dich, ist der Spruch Jahwes der Heere, Und decke dir ins Gesicht deine Schleppe auf Und zeige Völkern deine Scham Und Reichen deine Schande.* Zur Sache vgl. Hos 2 12 Jer 13 26 Jes 47 3, bes. Hes 16 37–41; das scheint die Strafe der Ehebrecherinnen gewesen zu sein. עַל־פָּנַיִךְ heisst wohl nicht: *dir über das Gesicht,* sondern: *dir ins Gesicht* d. h. dir zur öffentlichen Schande.

6 $7^{a\alpha}$ *Ich werde dich mit Unrat bewerfen, Dich verunehren und an den Pranger stellen; Und es wird jeder, der dich sieht, Scheu von dir weg sich wenden.* שִׁקּוּצִים bedeutet hier: abscheuliche Dinge, man hat an *Unrat* u. dergl. zu denken, vgl. Mal 2 3. Einen ähnlichen Sinn hat נִבַּלְתִּיךְ, vgl. Jer 14 21. Zu רֹאִי = παράδειγμα vgl. δειγματίζειν Mt 1 19, sowie Hes 28 17.

$7^{a\beta b}$ *Sagen wird er: Zerstört ist Nineve! Wer wird um sie klagen? Woher könnte ich auftreiben Solche, die Leid um sie tragen?* שָׁדְּדָה, ähnlich punktiert wie מְאָדָּם 2 4, s. dort. Nineve fällt ohne Verwandte oder Freunde, die die übliche *Klage* um den Toten abhalten (נוד לְ) und die übrigen Trauerzeremonien verrichten; נִחַם hat hier noch diesen speziellen älteren Sinn, etwa „das Totenopfer darbringen und das Leichenmahl veranstalten", so Wildeboer ZATW 1902, 318f., *trösten* kann man hier nicht übersetzen, da Nineve ja tot ist und die Toten nicht getröstet werden. Für לָךְ ist nach LXX mit Oort לָהּ zu lesen; v. 7^{b} gehört zur Rede dessen, der scheu sich wegwendet und von Nineve in der 3. Pers. spricht.

d) Nineve ist kein besseres Los beschieden als No-Amon in Ägypten 3 8–11.
Nahum weist in v. 8–11 auf die Zerstörung No-Amons hin. Bekannt ist aus assyrischen Quellen (s. KAT[3] 93f.), dass Assurbanipal (668—626) am Anfang seiner Regierung mit seinem Heere zweimal (667 und 663) vor No-Amon erschien. Besonders die zweite Besetzung vom Jahre 663 entspricht den Angaben unseres Propheten, da nach derselben No-Amon sich nie mehr recht erholte. Damals hatte sich Tanut-Amon, der äthiopische Beherrscher Ägyptens, in die Stadt zurückgezogen. No-Amon wurde erobert und der Plünderung der Sieger preisgegeben. Zu dem assyrischen Heer hatten die palästinensischen Vasallen, also auch Manasse, Kontingente stellen müssen. Eine spätere Zerstörung ist nicht bekannt. Vgl. Winckler Altorient. Forsch. I, 480 und s. hiezu ferner die Einleitung II. *No-Amon*, ägyptisch *nu-t*, *nu-t-amen* d. i. die Stadt, die Stadt Amons, assyrisch *ni'*, griech. Διόσπολις, ist Theben in Oberägypten, eine der grössten Städte des Altertums, vgl. Homer Il. 9, 381—383: ἑκατόμπυλοι Θῆβαι. Dass ihr Fall grosses Aufsehen erregte, ist daher nicht zu wundern.

8 *Bist du besser als No-Amon, Die an den Strömen lag, Deren Wall die Flut war, Deren Mauer Wasser?* Das verfrühte und überflüssige מַיִם סָבִיב לָהּ ist als Glosse zu v. 8^{b} mit Budde zu entfernen, für חֵיל mit Wellh., dem folgenden חוֹמָתָהּ entsprechend, חֵילָהּ zu schreiben und מַיִם für מִיָּם zu lesen. תֵּיטְבִי = Kal statt תֵּיטְבִי, s. Ges.-Kautzsch[27] § 70e. Zu dem Namen *No-Amon* s. Vorbemerkung; LXX giebt hier dafür μερὶς Ἀμμών, indem sie מְנָא = מָנָה, *Teil*, fasst. Zu יָם als Bezeichnung des Nils vgl. Jes 18 2 19 5. Theben lag am Nil, aber dass auf allen Seiten Wasser es schützte, ist wohl zu viel gesagt, s. Encycl. Biblica Art. No-Amon.

9 $10^{a\alpha}$ *Kusch war ihre Stärke und Put ohne Zahl, Und Libyer waren ihr zu Hilfe; Auch sie fiel der Wegführung anheim, Wanderte in die Gefangenschaft.* Für עָצְמָה ist עָצְמָהּ und ebenso עֶזְרָתָהּ für עֶזְרָתֵךְ zu schreiben, beides notwendig, da Theben nicht angeredet ist, und von LXX bezeugt. Ferner ist nach LXX וְאֵין קֵצֶה mit dem Folgenden zu verbinden, also wohl nach Analogie von 2 10 3 3 וְאֵין קֵצֶה לַפּוּט zu lesen. Dann steht aber וּמִצְרַיִם noch verlorener da; es fällt schon an sich auf, dass die Ägypter unter den Hilfsvölkern aufgezählt werden, weil ja No-Amon die ägyptische Hauptstadt ist, darum ist es als Glosse, die auch die Ägypter als Verteidiger No-Amons genannt sehen wollte, zu be-

trachten. כּוּשׁ sind die Äthiopier (s. Jes 18 1), die damals in der That No-Amon besetzt hatten, da Tanut-Amon äthiopischer Herrscher war, und לוּבִים sind die Libyer; auch פּוּט betrachtet man gewöhnlich als ein libysches Volk, s. zu Gen 10 7, doch ist es wahrscheinlich mit dem ägypt. Punt weit im Süden an beiden Ufern des Roten Meeres zu identifizieren. **10** Die Verteilung in zwei Stichen erklärt den Gebrauch der parallelen Ausdrücke גֹּלָה und שֶׁבִי, die die gewichtige Aussage verstärken. Vgl. auch Winckler AOF I, 513.

10[aβb] *Auch ihre Kinder wurden zerschmettert An den Ecken aller Gassen; Über ihre Edeln warf man das Los Und ihre Grossen wurden in Ketten gelegt.* Da hier Vergangenes geschildert wird, ist das Perf. überall notwendig, also רֻטְּשׁוּ ohne ְ zu lesen. Zu der Behandlung der Bewohner einer eroberten Stadt vgl. Hos 14 1 Jo 4 3 und Jer 40 1 4. LXX liest auch vor נִכְבַּדֶּיהָ ein כָּל-, besser entfernt man im Hebr. das כָּל- vor גְּדוֹלֶיהָ.

11 *Auch du wirst trunken werden, Wirst umnachtet sein, Auch du wirst suchen | Schutz vor dem Feinde.* *Trunken sein* ist Bild für das von einem Unglück verursachte Entsetzen, vgl. Hab 2 15f. Jer 25 15–27 Jes 51 17–23, und *verhüllt sein* ein ebenso häufiges Bild für „umnachtet, ohnmächtig, schwindlig sein"; das gewöhnlichere Wort dafür ist jedoch עֻלַּף, s. Am 8 13 Jes 51 20 Jon 4 8. Die Zeiten werden sich ändern: Nineve, das bis dahin nur andere zu besiegen gewohnt war, wird in die Lage kommen, da es sich nicht zu helfen weiss und vergeblich Schutz und Hilfe suchen wird.

e) Kein Mittel giebt es Nineves Fall zu verhindern 3 12–19. Die Feinde sind bereits in das assyrische Reich eingebrochen und Nineves Befestigungen und Truppen werden die Stadt nicht retten.

12 *All deine Burgen sind Feigenbäume, Deine Krieger Frühfeigen, Wenn sie geschüttelt werden, fallen sie Dem Esser in den Mund.* Nineve ist angeredet; die Burgen sind die Befestigungen der Stadt. Für עִם ist mit Budde (s. zu Cnt 4 13) zu lesen עַמָּם, = *ihre* scil. der Befestigungen Besatzung, oder wohl besser mit Berücksichtigung der nach v. 13 verschlagenen Korrektur עַמֵּךְ, = *dein Volk.* Diese festen Bollwerke der Stadt mit ihrer Besatzung fallen so leicht, wie Frühfeigen, wenn der Baum geschüttelt wird.

13 *Siehe Weiber sind in deiner Mitte, Das Feuer hat deine Riegel gefressen, Deinen Feinden haben sich geöffnet Die Tore deines Landes.* עַמֵּךְ und בְּקִרְבֵּךְ schliessen sich aus, eins macht das andre überflüssig; da עַמֵּךְ nach v. 12 gehört, so ist es hier zu entfernen. Der Ausdruck wird ohne dasselbe lebendiger: Siehe nichts als *Weiber,* feige Memmen, (vgl. Jes 19 16 Jer 50 37 51 30) sind in deiner Mitte d. h. allen ist der Mut entfallen, um die Hauptstadt zu verteidigen und dem Feind sich entgegenzustellen, nachdem dieser bereits ins Land eingedrungen ist. Die *Riegel* Nineves sind wie die *Tore seines Landes* die Grenzfesten und die Pässe oder Defilés, die das Land abschliessen, s. Mch 2 13. Die Versetzung von v. 13[b] verbessert das Metrum und die Gedankenfolge, denn wenn die Tore geöffnet sind, ist ein Verbrennen der Riegel unnötig.

14 *Schöpfe dir Wasser für die Belagerung, Bessere aus deine Burgen! Geh in den Lehm und stampfe Ton, Greife zur Ziegelform!* Der Sinn ist: Setze Nineve in den besten Verteidigungszustand! מֵי מָצוֹר sind nicht Wasser, die kochend über die Belagerer ausgeschüttet werden sollen (BILLERBECK), sondern ein Wasservorrat für die Zeit der Belagerung, der den Verteidigern dienen kann, wenn der Feind die gewöhnliche Wasserversorgung unmöglich gemacht hat. חַזֵּק, = die Schäden eines Mauerwerkes ausbessern, vgl. II Reg 12 8f. מַלְבֵּן ist die *Ziegelform*, das Instrument, mit dem die Backsteine aus dem Lehme ausgestochen werden, vgl. II Sam 12 31. Für בֹּאִי schlägt NOWACK ohne Nötigung nach Sach 10 5 (aber s. zur Stelle) בּוֹסִי vor; בּוֹא בְּ ist wohl verständlich.

15 *Dort wird das Feuer dich fressen, Das Schwert dich vertilgen, Magst du dich auch mehren wie Grashüpfer, Dich mehren wie Heuschrecken.* Da שָׁם nirgends sicher in temporeller Bedeutung vorkommt, muss es auch hier local = *dort, allda* verstanden werden; zu beziehen ist es auf מִבְצָרַיִךְ v. 14 und v. 12: *dort* inmitten ihrer Befestigungen wird die Stadt vom Feuer verzehrt und die Bevölkerung vom Schwerte vertilgt, mag Nineve noch so stark bevölkert sein als es will. Die Imperative, die beidemal als femin. הִתְכַּבְּדִי zu lesen sind, stehen concessiv, s. GES.-KAUTZSCH[27] § 110a. Zu יֶלֶק s. Jo 1 5; zu הִתְכַּבֵּד, *in schwerer Menge sich darstellen, zahlreich sein,* in der ursprünglichen Bedeutung des Stammes vgl. 2 10 3 3 und v. GALL Die Herrlichkeit Gottes 13f. Mit תֹּאכְלֵךְ כַּיָּלֶק ist nichts anzufangen, da die Heuschrecken hier weder die Fresser, noch die Gefressenen sind; die Worte sind eine unpassende Glosse, wie v. 16b, die gegen den Zusammenhang die Feinde als Heuschrecken fasst, s. zu v. 16b.

16a 17a *Magst du mehr Krämer haben, Als Sterne am Himmel sind, Deiner Minzarim soviel wie Heuschrecken Und deiner Tapsarim wie Käfer.* Für הִרְבֵּית ist auch hier der concessive Impera. הַרְבִּי zu lesen, s. v. 15; auch in v. 17a wirkt dieses הַרְבִּי noch nach = *mach deine Minzarim soviel wie Heuschrecken!* מִנְּזָרַיִךְ und טַפְסְרַיִךְ sind darum auch den Krämern verwandte Kategorien der Einwohnerschaft Nineves, die dort ihre Niederlagen haben, auf die aber am Tage der Gefahr nicht zu rechnen ist. Vgl. die weitere Ausführung in v. 17b. Über מִנְּזָר und טִפְסָר s. zu Jes 33 18, ferner vgl. KAT[3] 400 und 651, wo ZIMMERN מִנְּזָרַיִךְ mit assyr. *maṣṣaru (manzaru)* „Wächter“ und טַפְסְרַיִךְ mit assyr. *tupšarru* „Schreiber“ zusammenstellt. Statt כְּגוֹב גּוֹבַי l. כְּגוֹבַי, גוב ist aus Dittographie entstanden; zu גּוֹבַי vgl. Am 7 1. 16b versteht man gewöhnlich so, dass פָּשַׁט = *sich häuten, entpuppen,* genommen wird und das ganze Sätzchen sagt: *Der Grashüpfer häutet sich und fliegt davon.* Der Gedanke könnte allenfalls in Parallele zu v. 17b verstanden werden, käme aber hier zu früh. Zudem hat פָּשַׁט sonst nirgends diesen Sinn; bleibt man bei der gewöhnlichen Bedeutung *plündern, ausziehen,* so tritt v. 17b in Zusammenhang mit der Glosse in v. 15aβ und sagt aus: *der Grashüpfer plündert und fliegt davon.* Das Bild von den Heuschrecken ist dann in anderer Weise angewendet als im übrigen Teil von v. 15 und v. 17: ihre Gefrässigkeit, die Verwüstungen anrichtet, nicht ihre zahllose Menge und ihr plötzliches Ver-

schwinden ist dann das tertium comparationis. Nach alledem wird v. 16[b] Glosse sein.

17[b] führt aus, warum diese Unzahl von Krämern, *minzarim* und *ṭapsarim* den Niniviten nichts nützt: *Die sich lagern an den Zäunen In der Zeit der Kälte; Geht aber die Sonne auf, so fliegen sie davon, Unbekannt ist ihr Ort.* Der Wechsel von Singular und Plural ist unmöglich, man lese daher נוֹדְדוּ (unter Herübernahme des folgenden ו) und מְקוֹמָם; אַיָּם gehört zum folgenden Vers (s. dort). Das Particip הַחוֹנִים setzt die Beschreibung fort, es handelt sich aber jetzt um die Schilderung der Nutzlosigkeit dieser „Heuschrecken". Nicht nur an Zahl, sondern auch an Art sind sie Heuschrecken. In der kalten Zeit werden die Heuschrecken starr und bleiben regungslos; aber unter der Wärme der Sonne beleben sie sich wieder und fliegen auf und davon. So die vielen, jetzt so bewegungslos und fest eingesessenen Einwohner Ninives: sie werden zerstieben, wenn Gefahr sich zeigt und die Hitze der Not sich einstellt. מְקוֹמָם ist der Ort, wohin sie fliegen; anders ist Ps 103 16 zu verstehen.

18 *Weh dir, entschlummert sind deine Hirten, Entschlafen deine Edeln, Zerstreut ist dein Volk auf den Bergen Und wird von niemand gesammelt.* Die Anrede an den König von Assur halte ich für unmöglich, nachdem vorher überall nur Ninive in Betracht kam; מֶלֶךְ אַשּׁוּר ist Glosse (so auch W. R. Arnold, der sie als Erklärung von רעיך betrachtet), dies umsomehr, da auch viel besser von Hirten der Niniviten als des Königs gesprochen wird. Die Glosse kann auch entstanden sein durch unrichtige Ergänzung eines nach אים zu lesenden לָךְ. Die Reihenfolge der dortigen Buchstaben ist falsch, statt מקומו אים ist zu lesen: מקומם אוי, vgl. zu v. 17 und s. LXX; darauf folgte ursprünglich לָךְ, das zu [מ]לך [אשור] ergänzt und an den Schluss der Zeile gesetzt wurde. Man lese also als erste Zeile: אוֹי לָךְ נָמוּ רֹעַיִךְ; weiter ist dann ebenfalls אַדִּירַיִךְ und עַמֵּךְ zu punktieren. Für יִשְׁכְּנוּ, das weder als Imperf., noch in seiner Bedeutung „wohnen" zwischen den Perfecta stehen kann, ist entweder שָׁכְבוּ oder besser mit Wellh., G. A. Smith, Oort (vgl. LXX) יָשְׁנוּ, *sie sind eingeschlafen,* zu lesen. Das ἅπ. λεγ. נָפֹשׁוּ von פוש entspricht im Sinne dem gewöhnlichen נָפֹצוּ. Der Vers schildert kaum die Sorglosigkeit der assyrischen Führer, ihren Schlaf, in dem sie die Gefahr nicht sehen, sondern ihren Todesschlaf, sie sind vom Feinde, der die Stadt eroberte, getötet und das Kriegsvolk ist nach der vergeblichen Verteidigung geflohen und nun zerstreut auf den Bergen; die Schlacht ist verloren und das Heer ohne Führer, vgl. I Reg 22 17 Sach 13 7. Die sicher erfolgende Eroberung der Stadt wird vom Propheten als bereits eingetreten dargestellt. Damit stimmt auch der Schluss, der hervorhebt, dass der Fall Ninives ein definitiver sein und die ganze Welt über denselben sich freuen wird.

19[abα]: *Keine Heilung giebt's für deinen Schaden, Tödlich ist deine Wunde; Alle, die die Kunde von dir vernehmen, Klatschen in die Hände.* Zu lesen ist: לְשִׁבְרֵךְ, מַכָּתֵךְ, שִׁמְעֵךְ und עָלַיִךְ, s. zu v. 18; wahrscheinlich ist עָלַיִךְ eine unnötige, das Metrum eher störende erklärende Zufügung, so Budde. Das Nomen כֵּהָה, = *Löschung* d. i. = *Heilung,* ist ἅπ. λεγ., vgl. כֵּהָה Lev 13 6 21 etc.

שֶׁבֶר ist der *Bruch*, öfters gebraucht vom Zusammenbruch eines Staates, vgl. Am 6 6. Zu נַחְלָה מַכָּתֵךְ vgl. Jer 10 19 14 17, und zu תָּקַע כַּף vgl. Ps 47 2 und das gleichbedeutende מָחָא כַף Jes 55 12: das Händeklatschen ein Zeichen des Beifalls und der Freude. **19**$^{b\beta}$ ist ein prosaischer Zusatz, der als ächtes Element des Textes verstanden eine ganz überflüssige Begründung des כל beibrächte. Wahrscheinlich hat aber der Glossator nicht einmal daran gedacht, damit den Schluss der Prophetie Nahums zu begründen, seine Zugabe sollte vielmehr hinter v. 8 stehen und als Antwort auf v. 8^{b} dienen: niemand trägt Leid um Nineve, alle haben ja immer nur Böses von ihm erfahren.

HABAKKUK.

Einleitung.

I. Die Zusammensetzung des Buches. Das Buch Hab, das im hebräischen, wie im alexandrinischen Kanon die achte Stelle unter den „Zwölf Propheten" einnimmt, weist auf den ersten Blick eine sehr einfache Gliederung auf: Cap. 1f. das מַשָּׂא und Cap. 3 die תְּפִלָּה des Propheten. Sieht man aber näher zu, so sind ganz verschiedene Elemente zu unterscheiden, nämlich 1) ein paar psalmartige Stücke 1 2-4 12ª 13 2 1-4, die sich zu einem Psalm zusammenfügen, der dem über das herrschende Unrecht klagenden Dichter die göttliche Antwort erteilt, dass das Gericht nicht ausbleibe, in dem der Gottlose (רָשָׁע) seinen Untergang finde, der Gerechte (צַדִּיק) aber bestehen werde; 2) ein paar prophetische Abschnitte 1 5-10 14f., die eine Prophetie ausmachen, in der das Auftreten der Chaldäer und ihr Eingreifen in die Geschicke auch der fernsten Völker angekündigt wird; 3) eine Reihe von Weherufen 2 5-19, die sich gegen einen unersättlichen Eroberer, der die Völker sich unterthan machte und ihren Besitz zusammenhäufte, richten; und 4) das „Gebet", resp. ein neuer Psalm Cap. 3, in dem das Erscheinen Jahwes zum Weltgericht und zur Rettung seines Volkes mit grossem rhetorischem Schwunge dargestellt wird. Ausserdem finden sich noch einzelne kleinere Stücke, die nicht lediglich als Glossen zu einem der vier Hauptbestandteile gerechnet werden können, sondern als Beigaben der Redaktion des Buches betrachtet werden müssen, so 1 11 12ᵇ 17 2 20 (s. Einl. III). Prophetischen Charakter weisen nur die beiden mittleren Teile auf, die Stücke, die sie umrahmen, tragen psalmartiges Gepräge. Das Buch Hab hat somit zu Anfang und zu Ende je einen Psalm, während sich bei Mch hinten und bei Na vorn solche Elemente angegliedert haben, und der Grundstock des Buches kann nur in den mittleren prophetischen Stücken vorliegen.

II. Die Entstehung der einzelnen Bestandteile. Da in dem Commentar die Frage nach der Entstehung der einzelnen Elemente jeweilen in den Vorbemerkungen (s. dort) behandelt ist, können hier nur kurz die dort gewonnenen Ergebnisse zusammengestellt werden:

a) Für den Psalm 1 2-4 12ª 13 2 1-4 kann kein ganz bestimmtes Entstehungs-

datum angegeben werden; aber soviel ist sicher, dass er nicht in die vorexilische Periode gehört, da die Frage, die er behandelt, einerseits eine feste Definition dessen, was fromm und was gottlos ist, und andererseits die Lehre der individuellen Vergeltung voraussetzt. Nach dem Exil war aber die Frage, warum der Gottlose Glück und der Fromme Unglück erfahre und wie sich dieser Thatbestand mit der Gerechtigkeit Gottes reime, eine brennende, die nie zur Ruhe kommen wollte; die Lösung, die unser Psalm im Hinweis auf das nahe Gericht findet, ist schon von Maleachi gegeben und auch im 2. Jahrh. der Trost der Frommen, sodass beim Mangel bestimmter anderer Indicien ein Spielraum vom 5. bis 2. Jahrh. offenbleiben muss.

b) Die Prophetie 1 5–10 14f. lässt sich mit völliger Sicherheit fixieren. Sie kündigt die Chaldäer als neue Macht an, die wirksam auf dem Plan der Weltgeschichte auftritt und sich bis in die weiten Fernen der Erde geltend machen wird. Vor 625, wo es Nabopolassar gelang, das neubabylonische Reich zu gründen, konnte niemand in Juda eine Ahnung von der Rolle haben, zu der die Chaldäer berufen waren; aber auch damals mochte kaum jemand besonders Grosses von ihnen erwarten. Als Vollstrecker des göttlichen Willens an Juda konnten sie erst von einem Propheten nach der Schlacht von Karkemisch (605 v. Chr.) erkannt werden; das Jahr 605 wird daher das Entstehungsjahr der Prophetie sein. Man bedenke, dass es ja nicht die Aufgabe der Propheten war, unwahrscheinliche Ereignisse der Zukunft vorauszusagen, sondern die Bedeutung der sich abspielenden Ereignisse ihren Volksgenossen klarzulegen, insbesondere auch ihnen den Blick zu schärfen, damit sie die Zuchtrute erkennen, die Jahwe für das treulose abtrünnige Volk bereit habe.

c) Die Weherufe 2 5–19 sind gegen den Chaldäer gerichtet (s. Vorbemerkung zu 2 5ff.), können darum nicht in einem Atemzuge mit der Prophetie, die die Chaldäer als Gottes Beauftragte erst ankündigt, gesprochen sein. Vorausgesetzt ist von denselben, dass das chaldäische Weltreich nicht erst im Werden ist, sondern schon lange bestanden hat, dass es nicht nur den von der Prophetie 1 5–10 14f. vorausgesagten gottgewollten Einfluss auf Juda, sondern eine widergöttliche Wirkung auf alle Völker ausgeübt hat, und dass man seinem Ende schon deutlich entgegensieht. Darum können diese Weherufe erst entstanden sein, als es mit dem chaldäischen Reiche schon stark zur Neige ging, also um 540 v. Chr.

d) Der Psalm Cap. 3 trägt nur Merkmale einer späten Zeit an sich; dass er mit allen Beizeichen eines in ein Psalmbuch aufgenommenen Psalmes ausgestattet ist, also aus einer solchen Liedersammlung stammt, kann zwar allein für sich kein Grund sein, ihn nicht für alt zu halten. Aber seine Sprache weist ihn in die Zeit nach dem Exil und da er einen מָשִׁיחַ an der Spitze des jüdischen Volkes kennt (3 13), so bleibt kaum etwas andres übrig, als ihn in das 2. Jahrhundert und zwar in die Periode desselben zu weisen, wo makkabäische Fürsten das Regiment führten. Dass Ps 77 17–20 unsern Psalm schon kennt, kann kein Hindernis für diese späte Datierung sein; Hab 3 und Ps 77 17–20 brauchen durch kein Jahrhundert von einander getrennt zu sein.

III. Die Entstehung des ganzen Buches. Durch die soeben dargelegte Ansicht von der Entstehung der einzelnen Teile ist die Stellung gekennzeichnet, die den Anschauungen GIESEBRECHT's, BUDDE's und ROTHSTEIN's gegenüber einzunehmen ist. Jede derselben vertritt berechtigte Gesichtspunkte und von jeder ist zu

lernen, aber keine vollständig zu adoptieren; denn stammen die Stücke aus so verschiedener Zeit, so ist durch Versetzung kein einheitliches Ganzes und keine einheitliche Entstehungszeit für Cap. 1f. oder die Grundlage der beiden Capitel zu gewinnen (s. näheres Vorbemerkung zu 1 2—2 20). Noch weniger aber kann Cap. 3 mit Cap. 1f. zusammen als ein aus ein und derselben Zeit herrührendes Ganzes betrachtet werden, wie M. LAUTERBURG und F. E. PEISER wollen.

Ersterer vertritt die Ansicht, dass Hab kurz vor Dtjes etwa um 545 v. Chr. entstanden sei; er hat also die in Bezug auf einen Teil (die Weherufe von Cap. 2) richtige Empfindung durchschlagend sein lassen und auf das Ganze ausgedehnt, so dass er nicht zurückschreckte, das seiner Hypothese entgegenstehende אֶת־כַּשְׂדִּים 1 6 als Glosse auszuscheiden (s. zu 1 6). Wie wenig auch die drei Capitel sich unter einen Hut bringen lassen, zeigt die von LAUTERBURG versuchte Zusammenfassung: „Habakuk beginnt mit der Klage: Wie lange soll noch währen der Zustand der Unterdrückung? Dann wendet er sich direkt an die Unterdrücker mit der Mitteilung des Gesichts, das das Erstehen eines mächtigen Gegners voraussagt, und stellt darauf Gott wiederholt die Notwendigkeit eines baldigen Einschreitens vor. Durch die Antwort, die er in Cap. II erhält, das Gesicht erfülle sich gewisslich zu seiner Zeit, darum solle er es aufschreiben und in Geduld der Erfüllung harren, bekommt er Mut, mit der vollen göttlichen Autorität eines Propheten die Errettung Israels und in fünf Weherufen den gewissen Untergang der gottlosen Weltmacht zu verkündigen. In dichterischer Weise beschreibt endlich Cap. III die nahende Katastrophe als eine Erscheinung Gottes zum Gericht, der das menschliche Herz mit natürlicher Bangigkeit und doch wieder im Vertrauen auf Jahwes Heilserweisung mit freudiger Zuversicht entgegensieht.“ Auch wenn davon abgesehen wird, dass in diesem Resumé nicht auf die Eigentümlichkeiten der einzelnen Stücke genügend Rücksicht genommen ist, kann ihm nur bei sehr gutem Willen „folgerichtige Entwicklung“ nachgerühmt werden.

Nach PEISER ist Hab im Jahre 609 v. Chr. abgefasst und zwar ist der Verfasser „ein Prinz des judäischen Königshauses, der als junger Knabe nach Ninive kam und dort aufwuchs“, vielleicht ein Sohn oder Enkel Manasses, der als Geisel sich zu Ninive in fürstlicher Haft befindet. „Seinen offiziellen Namen kennen wir nicht; als sein Schriftstellername wird ḫabakûḳ angegeben, was ein gut assyrisches Pseudonym sein könnte“ (vgl. zu 1 1). In seiner Haft in Ninive hat der Prinz einen Angriff „der Chaldäer“ erlebt, welcher aber missglückte. „Das war der erste Ansturm der Meder, wohl im Bunde mit den aufständigen Chaldäern und Babylon, welcher im Jahre 625 zurückgewiesen war, und wobei der Mederfürst fiel. Jetzt rückt wieder ein Angriff gegen Ninive näher und näher.“ Der Verfasser sieht in diesem Angriff einen Zug Jahwes, um seinem Volk und seinem Gesalbten zu helfen, und meint mit dem Gesalbten sich selbst, schrieb sich also ein Anrecht auf den Thron von Juda zu. Er war somit, wie PEISER schliesst, „ein Prinz, welcher bei einer der Umwälzungen in Frage kommen konnte. Da Josia von 640—609 regierte, so kann es sich nur um die Zeit von 609 an handeln. Wahrscheinlich war es die Nachricht vom Tode Josias, welche den Ausbruch der Klage veranlasste.“ Für dasselbe Datum spricht noch ein weiteres Indicium. In 3 13 steht zu lesen, dass Jahwe einen Fürsten, der zum Frevlerhause gehörte, geschlagen habe. „Das „Frevlerhaus“ muss das königlich assyrische

Haus sein. Als die Meder wieder gegen Ninive heranrückten, wollten die Skythen unter Madyas Entsatz bringen; sie wurden geschlagen. Madyas aber war der Sohn des Bartatua, also der Enkel Asarhaddons durch seine Mutter, konnte demnach wohl als ראש מבית רשע bezeichnet werden. Auch hierdurch wird als Zeit der Abfassung das Jahr 609 gefordert." Man sieht, PEISER gründet seine Auffassung hauptsächlich auf Cap. 3. Die Hypothese von der Haft des Verfassers in Ninive soll an 3 16 ihre Stütze haben, wo am Schluss für לעם יגודנו nach LXX (εἰς λαὸν παροικίας μου) zu lesen sei: לעם מגורי; der Verfasser soll nach 3 13 Prinz sein, was aber nur aus falscher Erklärung des מְשִׁיחֶךָ erschlossen ist (s. zu 3 13). Wie gesucht und gezwungen die Deutung des „Fürsten aus dem Frevlerhaus" auf den Skythen Madyas ist, braucht nicht gesagt zu werden. Die ganze Hypothese hat aber endlich einen eigens präparierten Text zur Voraussetzung, der gewaltig von dem MT abweicht. Man braucht gar nicht an die Unfehlbarkeit des MT's zu glauben, ja man kann der Ansicht sein, dass in noch vielen Punkten, wo die alttestamentlichen Kritiker den Text unbeanstandet hinnehmen, Fehler vorliegen, und trotzdem ein solches Umspringen mit der überlieferten Textgestalt nicht als den Weg ansehen, um auf einen grünen Zweig zu kommen. Die Aufgabe eines Exegeten kann nicht darin bestehen, mit etwelcher Phantasie sich von einer sehr fraglichen Zurechtlegung eines einzelnen Verses aus eine Hypothese durchzuführen und alle entgegenstehenden Instanzen durch Konjekturen aus der Welt zu schaffen, sondern mit allen gegebenen Faktoren des Textes zu rechnen und von da aus sich eine Auffassung zu schaffen. Endlich hat dabei eine grössere Wichtigkeit die Beachtung der Analogien, die die alttestamentlichen Schriften aufweisen, namentlich auch nach der Seite ihrer successiven Entstehung, als die Herbeiziehung vielfach nur vermeintlicher, mindestens oft sehr entfernter Parallelen aus der keilinschriftlichen Litteratur. So dankbar die alttestamentlichen Forscher für alle Förderung sind, die sie den Keilinschriften verdanken, auch für eine hebräische Schrift, die in Ninive entstanden sein sollte, müssten sie es ablehnen, dass der Massstab zu ihrer Beurteilung in erster Linie der keilinschriftlichen Litteratur zu entnehmen sei.

Nicht ganz so einheitlich wie LAUTERBURG und PEISER fasst OTTO HAPPEL das Buch Hab; aber er spricht doch von „einem kunstvollen Ganzen", zu dem der Verfasser des Büchleins zur Zeit der syrischen Verfolgungen unter Antiochus IV., ungefähr um 170 v. Chr., die „früheren prophetischen Stücke" 1 6–11 2 5–8 3 3–15 „mit eigenen Zuthaten verwoben" und das dann noch von „einem, vielleicht zwei hl. Schriftstellern" als „spätere Zuthat" 2 18–20 erhalten habe. Dass auch bei dieser Hypothese zum Teil ein richtiges Gefühl wie bei derjenigen LAUTERBURG's wirksam ist, kann anerkannt werden, da für den Psalm zu Anfang das 2. Jahrh. als Entstehungszeit nicht ausgeschlossen und der Psalm Cap. 3 sicher im 2. Jahrh., wenn auch später als 170 v. Chr., entstanden ist. Gleichwohl wird HAPPEL's Aufstellung den im Texte gebotenen Thatsachen nicht gerecht; diese führen zu einer ganz andern Entstehungsgeschichte des Buches.

Der älteste Teil des Buches ist die Prophetie über das Aufstehen der Chaldäer 1 5–10 14 f. aus dem Jahre 605 v. Chr. Von diesem Teile rührt auch die Bezeichnung מַשָּׂא 1 1 für Cap. 1 f. her und auf ihn geht offenbar ebenso die Angabe des Autors in 1 1. Habakkuk, der Prophet, war demnach ein Zeitgenosse Jeremias und so kurz seine Prophetie ist, lässt sich hinzufügen: auch sein Gesinnungsgenosse.

Er beurteilt die Zustände in Juda und Jerusalem wie Jeremia und sieht wie dieser in den Chaldäern die von Gott gesandte Strafe für die Treulosen. Dagegen unterscheidet er sich von seinem andern Zeitgenossen, von Nahum, der mit keinem Worte die Verhältnisse in Juda tadelt und nur Ninive das Gericht anzukündigen weiss. Von der Person Hab's ist nichts Zuverlässiges bekannt; denn die Angaben der späteren Legenden können auf Glaubhaftigkeit keinen Anspruch erheben, so wenn in „Bel und der Drache" erzählt wird, dass Hab, um Daniel in der Löwengrube Speise zu bringen, von dem Engel Gottes am Haupthaar erfasst, an die Grube in Babel versetzt und an gleichem Tage wieder zurückgebracht worden sei, — eine Erzählung, die in den Prophetenleben der christlichen Kirche weitere Ausschmückung gefunden hat und den frommen Kreisen in Palästina so wichtig erschien, dass sie die Stätte zeigen konnten, wo Hab von dem Engel ergriffen wurde. In der Überschrift der Erzählung von „Bel und dem Drachen" heisst Hab Sohn Jesus' vom Stamme Levi, in den Prophetenleben stammt er aus Βηθζουχάρ (Beth-Sacharja I Mak 6 32) und aus dem Stamme Simeon, während die rabbinische Tradition ihn zum Sohn der Sunamitin macht, vgl. II Reg 4 16: אַתְּי חֹבֶקֶת בֵּן; zwei Jahre vor dem Ende des babylonischen Exils soll er gestorben sein und sein Grab wurde später in Keʿila gezeigt vgl. Nestle Marg. u. Mater. 26f. 57 und ZDPV 1884, 45f. Offenbar hat die Erwähnung der Chaldäer in 1 6 dazu geführt, Habakkuk mit Chaldäa-Babylonien in Beziehung zu bringen.

Nur die Prophetie vom Eingreifen der Chaldäer in die Geschicke Westasiens kann von Habakkuk herrühren; er kann nicht gut selber sechzig Jahre hernach den Anhang der Weherufe 2 5-19 derselben beigefügt haben, da er schwerlich 605 erst 20 Jahre alt gewesen sein wird. Es ist ein andrer der Autor des Anhangs; er konnte in dem Thun der Babylonier nicht die Ausführung des göttlichen Willens sehen und fügte, wie das babylonische Reich sich dem Untergang nahte, die Weherufe bei, welche die Verschuldung der Chaldäer erwähnen und ihnen mit der Strafe dafür drohen. Zum Ausgleich der verschiedenen Beurteilung der Chaldäer in 1 5-10 14f. und in 2 5-19 fügte der Autor des Anhangs dem alten Stücke die Verse 1 11 12^b bei.

In diesem Umfang 1 5-11 12^b 14f. 2 5-19 (zu den Glossen von 2 5-19 s. die Exegese) wird das am Ende des Exils gleichzeitig mit Jes 13f. 21 1-15 40—55 entstandene Buch Hab lange geblieben sein, bis man die alten Prophetenschriften anfing als Prophezeiungen der Ereignisse der letzten Zeiten zu betrachten und mit grösster Spannung den Eintritt des jüngsten Tages erwartete. Das war vor allem im zweiten Jahrhundert der Fall, wo der Verfasser des Buches Daniel im Propheten Jeremia selbst Andeutungen über das Datum des Eintrittes der Endzeit entdeckte, s. Dan 9 2. Damals mag der Psalm 1 2-4 12^a 13 2 1-4, der auf die Klagen über das lange Ausbleiben des Heils und die dauernden Leiden der Frommen die Verheissung der nahen Rettung giebt, am Rande dem Buche vorgesetzt worden sein, von wo er dann zerstückelt in den alten Text hineingeschoben wurde; der Überleitung von 1 14f. auf 2 1-4 mag 1 17 seinen Ursprung danken.

Schliesslich wird als kräftiger zusammenfassender Abschluss das als Gebet Hab's in einer Psalmsammlung vorhandene Cap. 3 angefügt worden sein, das nicht nur vom Gericht über die Heiden wie Cap. 2 5-19, sondern auch von dem Heile des jüdischen Volkes spricht und die notwendige Kehrseite des Gerichtes hervorhebt.

Zur Einleitung des Cap. 3 ist der Vers 2 20 notwendig geworden. Die Verse 3 17-19 können schon vor der Übernahme des Psalms diesem beigegeben gewesen sein; doch bilden wenigstens v. 18f. auch für das ganze Buch Hab einen liturgisch feierlichen Abschluss.

IV. Litteratur. FRANZ DELITZSCH Der Prophet Habakuk ausgelegt 1843; JOH. VON GUMPACH Der Proph. Habakuk 1860; L. REINKE Der Proph. Hab. 1870; B. STADE Habakuk in ZATW 1884, 154—159; A. J. BAUMGARTNER Le prophète Hababuk 1885; M. TH. HOUTSMA Habakuk 2 : 4 en 5 in ThT 1885, 180—183; C. BREDENKAMP Die Tafelinschrift Hab. 2 in StK 1889, 161—164; K. BUDDE Zu Habakkuk 2 3ff. in ZATW 1889, 155f.; H. OORT Habakuk in ThT 1891, 357—367; K. BUDDE Die Bücher Habakkuk und Sephanja in StK 1893, 383—393; J. W. ROTHSTEIN Über Habakuk Cap. 1 u. 2 in StK 1894, 51—85; K. BUDDE Problems of the Prophetic Literature II. Habakuk in The Expositor 1895, 372—385; M. LAUTERBURG Habakuk in ZSchw 1896, 74—102; D. H. MÜLLER Strophenbau und Responsion 1898, 36—39; J. BÖHMER Habakuks Schrift im Feuer der neueren Kritik in Neue kirchl. Zeitschr. 1899, 724—735; A. B. DAVIDSON Nahum, Habakkuk and Zephanjah 1899; GERARD SMIT De Profetie van Habakuk 1900; O. HAPPEL Das Buch des Propheten Habackuk 1900; K. BUDDE Art. Habakkuk in Encycl. Bibl. 1901, Sp. 1921—1928; ED. SIEVERS Metrische Studien I. Textproben 1901, 490f.; T. K. CHEYNE Crit. Bibl. II, 1903, 170—173; F. E. PEISER Der Prophet Habakuk 1903.

Erklärung.

Erster Teil:

Die Ankündigung der Chaldäer und ihres Untergangs Cap. 1 und 2.

Die **Überschrift 1 1** gehört nur zu Cap. 1 u. 2; denn die neue Überschrift 3 1 hebt deutlich das *Gebet* von dem *Orakel* des Propheten ab. Der Inhalt von Cap. 1 und 2 heisst nur a potiori מַשָּׂא, *Orakel*, (*Gottes-*) *Spruch* (s. zu Na 1 1 Jes 13 1), da ein grosser Teil ganz andern Charakters ist, s. Vorbem. zu 1 2—2 20. Die Verbindung von חָזָה mit dem Obj. מַשָּׂא (vgl. dazu die Parallele חָזָה דָבָר (דִּבְרֵי) 'פ Jes 1 1 Am 1 1 Mch 1 1) und die Bezeichnung der Prophetie als מַשָּׂא (vgl. zu Jes 13 1) und Hab's als נָבִיא (s. auch 3 1 Hag 1 1 Sach 1 1) sprechen für späte Herkunft der Überschrift. Der Name חֲבַקּוּק ist wie der Frauenname Σουσάννα (= שׁוֹשַׁנָּה, *Lilie*) in den apokryphen Zusätzen zu Daniel und in Lk 8 3 der Pflanzenwelt entnommen; denn er entspricht offenbar assyr. *ḫambaḳûku*, das ein Gartengewächs bezeichnet, vgl. die Form in LXX Ἀμβακούμ, deren μ vor β KÖNIG (Lehrgeb. II, 1 S. 473) allerdings als Zugangskonsonant ansieht, während FRD. DELITZSCH (Proleg. eines neuen hebr.-aram. Wörterbuchs 84) wohl richtiger חַבְקּוּק vokalisieren möchte. Zu

den Legenden über die im AT sonst völlig unbekannte Person des Propheten s. Einl. III S. 330.

1 2—2 20 ist nicht als ein einheitliches Stück zu verstehen. Schon 1884 hat Stade in ZATW IV, 154—159 gezeigt, dass nicht erst 2 20 als Abschluss der 1 2 beginnenden Prophetie gefasst werden könne. Weiter hat 1890 Giesebrecht in seinen Beiträgen zur Jesajakritik 196—198 nachgewiesen, dass durch 1 5-11 der Zusammenhang von 1 4 mit 1 12 gesprengt wird, wie sich deutlich durch die verschiedene Anrede kundgiebt: in v. 2-4 und v. 12f. Jahwe, in v. 5 dagegen „ihr". Giesebrecht wollte demgemäss 1 5-11 an den Anfang des Buches Hab als eine für sich zu nehmende Prophetie, in welcher das Auftreten der Chaldäer angekündigt wird, versetzen, während der übrigbleibende Teil von Cap. 1 und 2 aus der Zeit der Chaldäerherrschaft, wahrscheinlich aus der Zeit des Exils, stamme. Wellh. und Nowack stimmen dieser These insofern zu, als sie ebenfalls 1 5-11 abtrennen und als Prophetie eines früheren Autors ansehen, im übrigen aber für den Rest die Möglichkeit einer Entstehung vor dem Exil offen halten. Eine gründliche Untersuchung des Problems brachte Budde's Abhandlung: Die Bücher Habakkuk und Sephanja in StK 1893, 383—393. Nach Budde ist der Abschnitt 1 5-11 nicht eine unabhängige frühere Weissagung, sondern ein integrierender Bestandteil von Cap. 1f., der nur von seinem ursprünglichen Platze entfernt ist und in Wahrheit in die zwischen 2 4 und 2 6 klaffende Lücke gehört. Dorthin zurückversetzt kündet er die Chaldäer als die Retter aus der 1 2-4 12-17 2 2-4 vom Propheten beklagten Not und Bedrückung Judas unter dem Joche der Assyrer an, worauf dann 2 6ff. der Weheruf über die von den Chaldäern besiegten Assyrer folgt. Diese Auffassung hat Budde auch in The Expositor May 1895, 372—385: Problems of the Prophetic Literature. II. Habakuk, aufrecht erhalten und verteidigt gegen die Hypothese von Rothstein in StK 1894, 51—85: Über Habakuk Cap. 1 und 2; vgl. noch Budde in Encycl. Biblica II (1901), 1921—1928. Rothstein versetzt nämlich ebenso 1 5-11 resp. 6-11 hinter 2 4 (resp. 5^a), hält aber dafür, dass das „Orakel die Spitze seiner Darstellung gegen die überhandnehmende, durch Jojakims Regiment geförderte innerjudäische Gottlosigkeit und Gewaltthätigkeit richte und das durch die Chaldäer herbeizuführende Strafgericht über das abtrünnige Volk und Land ankündige". Dieses Orakel hatte nach Rothstein folgenden Bestand: 1 2-4 12^a 13 2 1-5^a 1 6-10 14 15^a 2 6^b 7 9 10^a $10^{b\beta}$ 11 und vielleicht noch 2 15 16 19 18 und wurde „alsdann von einem Späteren derart umgearbeitet und erweitert, dass es wenigstens in seinem grösseren Teile zu einem Orakel gegen Babel wurde". Keine von diesen beiden Hypothesen hat allgemeinen Anklang gefunden; immerhin stimmten Cornill und G. A. Smith der Ansicht Budde's zu, während Rothstein nur insofern nicht allein geblieben ist, als auch andre, wie Oort, Hitzig-Steiner, von Orelli, Davidson, Driver, daran festhalten, dass in 1 2-4 von innerer Korruption Judas die Rede sei.

Diese Uneinigkeit der Ausleger weist darauf hin, dass die Lösung des Rätsels auf andre Weise zu suchen ist. Aus den disparaten Stücken, als welche 1 2-4 und 1 5-11 fast allgemein anerkannt sind, ist nicht wieder durch Versetzung ein einheitliches grosses Ganzes zu konstruieren, sondern in einfacherer Weise sind die mit diesen disparaten Stücken je harmonierenden Verse zusammenzunehmen und diese Gruppen als kleinere Ganze für sich zu betrachten. Dieser Weg führt innerhalb 1 2—2 20 zur Unterscheidung von drei in ihrer Art sehr ungleichen Hauptbestandteilen:

Zunächst erhalten wir einen Psalm, in welchem der Autor über die innere Verdorbenheit der jüdischen Gesellschaft klagt und es für unbegreiflich findet, dass Jahwe dieser Vergewaltigung der Gerechten durch die Gottlosen ruhig zusieht, in welchem aber dem Autor die Offenbarung von Gott gegeben wird, dass das Ende doch die Rettung, das Leben des Frommen sein wird. Rothstein hat am genauesten die Zusammengehörigkeit der Verse, die diesen Psalm konstituieren, erkannt, ohne aber den richtigen Schluss zu ziehen. Es sind 1 2-4 12^a 13 2 1-4 (so auch Volz briefl.); denn 1 2-4 und 1 12^a 13 gehören durchaus nach Inhalt und Form zusammen und 2 1-4 erweist sich als die Fortsetzung dadurch, dass darin die göttliche Antwort auf die Klage 1 2-4 12^a 13 gegeben

wird und wieder der צַדִּיק (2 4) erscheint, von dem 1 4 und 13 die Rede ist, vgl. ferner die Auslegung.

Dann bleiben innerhalb 1 2—2 4 eine Anzahl Verse, welche sich schon durch ihren epischen Charakter im Unterschied von dem lyrischen des Psalms zu einer Prophetie zusammenschliessen: 1 5–10 14–16. Der Inhalt derselben ist die Ankündigung des Erscheinens der Chaldäer auf dem Schauplatz der Weltgeschichte. Dass 1 14–16 nicht mit 1 13 verbunden werden darf, sondern zu 1 5–10 als Fortsetzung der Schilderung der Chaldäer gehört, ist wenigstens zum Teil auch von ROTHSTEIN gesehen; s. die Auslegung.

Endlich ist der Rest 2 5–20 insofern zusammenzunehmen, als er aus einer Reihe von Weherufen besteht. Während 2 5–20 jedenfalls in keiner Weise mit dem Psalme vereinigt werden kann, ist die Möglichkeit zu erwägen, ob dieser Rest nicht ganz oder zum Teil als genuiner oder als sekundärer Abschluss zu der Prophetie über das Auftreten der Chaldäer gehöre. S. darüber unten zu 2 5 ff.

Das Ineinandergeschobensein der Teile von Psalm und Prophetie im jetzigen Texte erklärt sich durch die Annahme, dass der Psalm zuerst in drei Stücken am Ranpe der Handschrift, also etwa oberhalb, an der Seite und unterhalb der Kolumne, welche die Prophetie enthielt, angebracht und nachher von einem Abschreiber in den laufenden Text hineingenommen wurde. Ähnliche Verwirrung kommt auch anderswo vor, vgl. z. B. Am 5 4–17, und ein Psalm ist auch der Prophetie Nahums vorgesetzt vgl. zu Na 1.

Als redaktionelle Glossen geben sich v. 11 12^b und 17 innerhalb 1 2—2 4 zu erkennen; s. die Erklärung zu denselben.

I. Den Ausgleich der dem Frommen unverständlichen gegenwärtigen Zustände bringt die Zukunft 1 2–4 12^a 13 2 1–4.

Ein Psalm. Der Dichter klagt 1 2-4 über Unrecht und Gewaltthat, die ihm täglich vor die Augen treten und die Auflösung aller gesetzlichen Ordnung zeigen; vor allem versteht er nicht 1 12^a 13, wie er es mit Gottes Wesen reimen muss, dass dieser dem Treiben stillschweigend und unthätig zusieht. Auf seinen Vorhalt erhält er aber von Gott die Auskunft 2 1–4, dass die Zukunft, das Gericht, mit der Vernichtung des Gottlosen und der Belebung des Frommen den Ausgleich bringen wird.

Die Schilderung der Zustände und des Verhaltens von רָשָׁע und צַדִּיק weist darauf hin, dass es sich um innere Verhältnisse handelt; nur der Zwang, unter den man sich durch unrichtige Zusammenkoppelung dieser Verse mit 1 5–10 begiebt, kann zu einer Deutung von רָשָׁע und צַדִּיק auf ganze Völker verleiten. Achten wir nun darauf, wann derartige Klagen der Frommen über die Vergewaltigung durch die Gottlosen vernehmbar sind, so erinnern wir uns sofort, dass sie bei Maleachi und Tritojesaja, wie dann öfters in den Psalmen erscheinen. In diese spätere Zeit weist auch der Gebrauch von רָשָׁע und צַדִּיק im religiösen Sinn, der erst unter der Herrschaft des „Gesetzes" sich ausbilden konnte, vgl. bes. Ps 1. Dafür spricht ferner die Hervorhebung der Reinheit als eines Grundzuges im Wesen Gottes (1 13); denn dies zeigt, dass man sich von Gott einen festen Begriff gemacht und die Vergeltungslehre auch auf den Einzelnen ausgedehnt hatte. Es ist darum schwerlich aus dem Gebrauche von תּוֹרָה v. 4 zu entnehmen, dass man mit diesem Psalme unmittelbar nach der Einführung des Dtn's, etwa in der Zeit Jojakims, stehe; gewiss ist die Thora vorhanden, aber sie hat eine viel angesehenere Bedeutung, als sie vor dem Exile erlangte. Wir werden mit der Entstehungszeit dieses Psalms auch um der vielen Parallelen mit der Psalmlitteratur willen in die nachexilische Periode hinabgeführt. Ist dies zweifellos, so lässt sich nicht mit Sicherheit bestimmen, ob wir den Verf. zu einem Zeitgenossen Maleachi's und Tritojes's aus dem 5. Jahrh. oder vielleicht noch besser zu einem Angehörigen des zweiten Jahrhunderts machen sollen, wo die Gegensätze von Fromm und Gottlos infolge des Hellenismus und der syrischen Wirren von neuem scharf einander entgegentraten. Auf alle Fälle ist soviel sicher, dass der Psalmist nichts mit dem Propheten zu thun hat, der 1 5–10 das Auftreten der Chaldäer ankündigt.

Der ganze Psalm verläuft in acht Tetrastichen, deren ungerade Zeilen in der Regel drei und deren gerade zwei Hebungen enthalten, und schliesst ab mit einem dreihebigen Distichon.

2—4 die Klage des Psalmisten. **2**, die erste Strophe: ***Wie lange, Jahwe, schreie ich, Und du hörst nicht, Klage ich vor dir über Gewalt Und du hilfst nicht!*** Zu זָעַק חָמָס vgl. Jer 20 8 Hi 19 7; חָמָס, ***Gewalt, ungerechte Behandlung***, ist das Wort, das seinen Klage- und Hilferuf vor Jahwe bildet. Zwar ist es nicht sowohl direkt und persönlich erfahrene Ungerechtigkeit, wie bei Jeremia und Hiob (vgl. Jer 20 8 Hi 19 7, welche Stellen dem Autor wohl vorschweben), die ihn zur Klage veranlasst, als vielmehr der allgemeine gesetz- und rechtlose Zustand, unter dem die Frommen besonders leiden und der auch ihn selber in Mitleidenschaft zieht (vgl. v. 3). Es ist auch weniger ein materieller, als ein intellektueller Schmerz, ein Schmerz, den er fühlt wegen seiner Sorge um den Bestand der Religion (vgl. v. 4), besonders wegen des Widerspruchs, in dem die Erfahrung zu der Theorie, zu der Lehre von Gottes Wesen, steht (vgl. v. 12f.). **3**, die zweite Strophe: ***Warum lässest du mich Unheil sehen Und muss ich Arges schauen, Sind Frevel und Gewalt mir vor Augen Und Streit und Hader?*** Für תַּבִּיט, das nirgends „schauen lassen“ bedeutet, ist nach Targum und Pesch. mit Smit אַבִּיט zu lesen; תַּבִּיט beruht auf unberechtigter Gleichmacherei mit v. 13. Der letzte Stichos ist verdorben, weder וַיְהִי noch יִשָּׂא verständlich; in der Übersetzung ist vermutet, dass nur וְרִיב וּמָדוֹן ursprünglich sei. Nowack hat auch diese beiden Worte bezweifelt, was von seiner Voraussetzung aus begreiflich ist, dass es sich nicht um innere, sondern von einem äusseren Feinde geübte Gewaltthaten handle; die Streichung dieser Worte kann aber nur zeigen, wie unberechtigt seine Auffassung ist. עָמָל ***Arges***, hat hier offenbar die Nebenbedeutung wie Ps 73 16 = ***peinliche, ärgerliche, schwerverständliche Ereignisse***; unser Psalm hat mit Ps 73 auch sonst noch Ähnlichkeit, vgl. zu 2 1-4. Die beiden letzten Stichen legen dar, worin die peinlichen Ereignisse bestehen, die der Psalmist erleben muss. **4**, die dritte Strophe, sieht auf die Folgen, welche die Gesetz- und Zuchtlosigkeit für die Religion hat: ***Darum erlahmt die Lehre Und das Recht geht nicht aus; Denn der Gottlose umringt den Gerechten Und das Recht ist immer gebeugt.*** תּוֹרָה und מִשְׁפָּט sind die beiden Seiten, nach welchen die Religion wirksam ist: תּוֹרָה = ***Unterweisung, Belehrung***, für das rechte Verhalten eines frommen Israeliten und מִשְׁפָּט = ***das Recht***, sowohl im bürgerlichen Leben als auch im Gericht, kurz also: ***Wahrheit*** und ***Recht***. Die Wirksamkeit der Religion (das bedeuten תּוֹרָה und מִשְׁפָּט auch Jes 42 4) ist stille gestellt, sie stockt. Das wird einerseits durch תָּפוּג, wofür nicht mit Nowack תָּפֵר zu lesen ist, = ***sie erkaltet, erlahmt***, andrerseits durch לֹא יֵצֵא, = ***es kommt nicht zum Vorschein, es kann sich nicht zeigen***, ausgedrückt. לָנֶצַח, das nur ***auf immer*** bedeutet, gehört schwerlich in den zweiten Stichos, sondern ist mit Peiser vor oder hinter מִשְׁפָּט zu versetzen, wo das עַל־כֵּן יֵצֵא auf falscher Wiederholung beruht. מַכְתִּיר, ***umringen***, ist nicht in מַכְרִית, ***vernichten*** (so Nowack), zu ändern; gerade das Umringen der Frommen beschränkt ihren Wirkungskreis und stellt die Religion kalt, wie die ***Verdrehung*** das Recht lahm legt. Es ist eine ähnliche

Klage, wie sie Mal 3 14 ausspricht: Die Religion leidet, weil Gott gegen die Bösen nicht einschreitet und seine Gerechtigkeit sich nicht zeigt. Eine andre Wendung der Klage s. Jes 63 17-19a. Zu der Schilderung der Zustände vgl. auch Mch 7 2-4.

5—11 s. unten nach 2 4.

12a 13 begründet das Recht der Klage: Dem Wesen Gottes als des Reinen, der das Unrecht nicht dulden kann, widerstreitet sein unthätiges Zusehen bei der gegenwärtigen Gottlosigkeit. Der enge Zusammenhang und die gleiche Form der Anrede an Jahwe beweisen, dass v. 12a 13 die Fortsetzung von v. 2-4 bilden, vgl. Vorbemerkung zu 1 2—2 20. **12a** (bis קְדשִׁי) **13a**, die vierte Strophe: *Bist du nicht von Alters her | Jahwe, mein heiliger Gott, Zu reiner Augen, um Böses zu sehn, Und kannst auf Arges nicht blicken?* מִקֶּדֶם, *von Alters her*, ist Jahwe der heilige Gott Israels, l. doch wohl mit Nowack und Oort אֱלֹהֵי קָדְשִׁי; der Dichter mag besonders an die Bestrafung der Sünde durch das Exil denken und an eine Darstellung der Geschichte, wie sie Chr gibt, vielleicht selbst an die Erzählung der Sintflut. Warum er Jahwe den *heiligen* nennt, zeigt **13a**; der Begriff des Heiligen schliesst das Böse, das Arge, aus, gegen solches muss der Heilige einschreiten, das ist das Wesen des Heiligen, wie es seit der Zeit der Propheten verstanden wurde, s. Hos 11 9 Jes 6 und vgl. auch Ps 5 5f.

Mit לֹא נָמוּת, dem Schlusse von v. 12a, und **12b** ist in dem Zusammenhang von v. 12a und v. 13 nichts anzufangen; diesem Gefühl entstammt wohl die jüdische Tradition, dass לֹא נָמוּת eine der achtzehn Stellen sei, welche „Tikkunim (Emendationen) der Sopherim" genannt werden. Nach derselben soll nämlich לֹא תָמוּת die ursprüngliche Lesart sein, die geändert worden sei, weil man an einer solchen Aussage über Gott Anstoss nahm. Wahrscheinlich verhält es sich aber anders; denn לֹא תָמוּת passt ebensowenig in den Zusammenhang und schon die LXX bezeugt לֹא נָמוּת. Die Schriftgelehrten haben nämlich wohl לֹא תָמוּת lesen wollen, weil sie eben לֹא נָמוּת hier gar nicht verstanden und sich in לֹא תָמוּת wenigstens eine Parallele zu dem als Prädikat von v. 12a gefassten מִקֶּדֶם denken konnten. Über die wirkliche Meinung dieses Einschubs s. unten nach der Erklärung von v. 11 S. 341.

13b, die fünfte Strophe, die Folgerung auf das unbegreifliche Verhalten Jahwes aus der Definition seines Wesens in v. 12a 13a. *Warum siehst du denn zu . . . . ., Wenn die Treulosen treulos sind, Schweigst, wenn der Gottlose verschlingt Den, der im Recht ist gegen ihn.* Die von Wellh. u. a. wegen der Grammatik und des Parallelismus vermutete Lesung von בְּבֹגֵד בּוֹגְדִים für בּוֹגְדִים kommt auch dem Metrum zu gute; vielleicht ist als dritte Hebung der ersten Zeile noch יְהוָה einzusetzen. בּוֹגֵד steht öfters in Parallele zu רָשָׁע, vgl. Jer 12 1; es weist so wenig wie רָשָׁע auf einen auswärtigen Feind. Es handelt sich, wie überall in diesem Psalm, um den Gegensatz von Frommen und Gottlosen im Innern. An מִמֶּנּוּ ist kein Anstoss zu nehmen, trotzdem LXX es nicht wiedergibt; auch ist nicht ein Gradunterschied ausgedrückt, sodass der „Gottlose" doch noch in einem gewissen Grade gerecht und fromm wäre, sondern מִמֶּנּוּ heisst soviel als: *im Gegensatz zu ihm*, eigentlich: weg von ihm.

14—17 s. unten S. 341 f.

2 1-4 die göttliche Antwort auf die vom Dichter und von seinen Ge-

sinnungsgenossen (v. 2b) gegen Gott erhobenen Vorwürfe. Wie der Fromme des 73. Psalms nicht ruht, bis ihm ein ähnliches Rätsel gelöst wird (vgl. Ps 73 17), so schaut unser Dichter nach einer Offenbarung aus und sie wird ihm wie jenem zu teil. Die Ausdrücke von der „Warte" etc. nötigen nicht dazu, etwas anderes als eine innere Erleuchtung unter der Offenbarung zu verstehen, vgl. die Parallele aus dem Leben des Paulus II Kor 12 8f. 1, die sechste Strophe: ***Auf meine Warte will ich treten Und mich stellen auf meinen Turm Und ausschauen um zu sehen, was er zu mir rede Und was er mir antworte auf meinen Vorhalt!*** מָצוֹר muss ein Synonymon von מִשְׁמַרְתִּי sein, ist aber unsicher; Wellh. vermutet darin eine Ableitung von נָצַר, Buhl liest dafür: מְצָד, *Burg*, und Nowack: מִצְפָּה, *Warte*, s. Jes 21 8. Auch vermisst man ungern das Suffix der 1. pers. sing. Zu דִּבֶּר בְּ vgl. Hos 1 2 und bes. Sach 1 9 13 14 und für אָשִׁיב ist notwendig יָשִׁיב zu lesen, vgl. Pesch. Mit תּוֹכַחַת, *Vorhalt, Vorwurf*, kann nur die Klage 1 2-4 12a 13, nicht etwa die Frage 1 17 gemeint sein; der Inhalt beweist somit den engen Zusammenhang von 1 2-4 12a 13 mit 2 1-4. **2**, die siebente Strophe: ***Da antwortete mir Jahwe und sprach: Schreibe die Weissagung auf Und zeichne sie deutlich auf Tafeln, Dass jeder sie geläufig lese.*** חָזוֹן, eigentlich: ***Gesicht***, hat ganz die Bedeutung von ***Weissagung, Offenbarung***, vgl. in den Überschriften z. B. Na 1 1; darum kann man eine „Vision" ***schreiben***, wie umgekehrt auch „ein Wort ***schauen***", s. zu 1 1. Die Aufzeichnung der Weissagung ist notwendig, weil sie ein Wort für die Zukunft enthält v. 3, wie bei Jes 8 1 30 8, und deutlich soll sie erfolgen, damit sie jedermann leicht verständlich sei, vgl. zu בָּאֵר Dtn 27 8 und zu der Sache Dan 12 4. **3**, die achte Strophe: ***Denn erst für eine bestimmte Frist gilt die Weissagung, Aber sie drängt dem Ende zu und trügt nicht; Wenn sie verzieht, so harre auf sie, Denn sie trifft gewiss ein und bleibt nicht aus.*** מוֹעֵד ist ***die*** von Gott ***bestimmte Frist, der Zeitpunkt***, an dem die Krisis erfolgt, vgl. Dan 8 19; inhaltlich wird dieser Termin näher bestimmt durch קֵץ, d. h. er ist ***das Ende*** im eschatologischen Sinn, die letzte Krisis, das entscheidende Gericht, vgl. Dan 8 17. Für יָפֵחַ, viell. geradezu יָפִיחַ zu lesen (vgl. Ges.-Kautzsch27 § 72 dd), das als Hiph. von פּוּחַ, ***hauchen***, den Sinn von ***inhiare, nach etwas streben*** (so Wellh. u. a.) doch wohl haben kann, ist nicht mit Buhl, Nowack, Oort, יִפְרַח im Sinne des dtjesajanischen צָמַח = sprossen (von neuen Dingen) zu setzen, da die Verbindung „dem Ende zu sprossen" sich wenig empfiehlt; dagegen kann mit Oort nach dem Parallelismus und nach LXX וְלֹא statt לֹא ursprünglich sein.

4, das abschliessende Distichon: die Weissagung, die die Tafelinschrift bilden soll. Leider ist der erste Stichos in unhaltbarem Texte überliefert; denn auch wenn man עֻפְּלָה = ***aufgeblasen, geschwollen***, im Sinne von ***stolz, vermessen***, fasst, so fehlt der notwendige Gegensatz zu v. 4b und sieht לֹא יָשְׁרָה fast aus wie eine blosse Erklärung dazu. Die alten Übersetzungen sind verschieden: LXX (ἐὰν ὑποστείληται) und Aquila (ἰδοὺ νωχελευομένου) scheinen für עֻפְּלָה eine Ableitung von עָלַף, ***verschmachtet sein***, vorauszusetzen, wie auch einige hebr. Codd. עֻלְּפָה bieten. Das Targum bringt eine Paraphrase, stellt aber mit richtigem Gefühl הִנֵּה רְשָׁעִים = הא רשיעיא voran, dem auch Pesch.

Ausdruck giebt, deren ܥܘܠܐ offenbar auf das עָוְלָה gelesene עפלה zurückgeht. Eine sichere Konjektur ist noch nicht gelungen: Bredenkamp vermutete הַנֶּעְלָף, aber „der Ohnmächtige“ ist kein rechter Gegensatz zu צַדִּיק. Dasselbe gilt, wenn Houtsma und Oort הִנֵּה עֻפָּל resp. הָעֻפָּל (= מְעֻפָּל, der Aufgeblasene) lesen. Dem Sinne entspricht es besser, wenn Wellh. הָעַוָּל, *der Frevler*, vermutet (vgl. auch Pesch.); aber die Fortsetzung: ***nicht ist gerade seine Seele in ihm***, ist zu schwach. Es wird darum grösserer Eingriffe in den Text bedürfen. Smit glaubt mit der Umstellung durchzukommen: הִנֵּה לֹא־יָשָׁר עֻלְּפָה נַפְשׁוֹ בוֹ = ***siehe der Ungerechte, seine Seele wurde ohnmächtig in ihm.*** Aber לֹא־יָשָׁר will trotz לֹא־חָסִיד Ps 43 1 nicht einleuchten. Da לֹא־יָשְׁרָה nur Glosse zu עֻפְּלָה scheint und die ältesten Übersetzungen für letzteres עלפה vermuten lassen, so ist unter Beachtung von Targum und in Rücksicht auf den Gegensatz zu v. 4^b vielleicht zu lesen: הִנֵּה רָשָׁע עֻלְּפָה נ׳ = ***Siehe der Gottlose, seine Seele in ihm ist verschmachtet*** d. h. er ist dem Tode verfallen. Die LXX hat mit ihrem οὐκ εὐδοκεῖ ἡ ψυχή μου ἐν αὐτῷ = hebr. לֹא רָצְתָה נַפְשִׁי בוֹ wohl nur geraten, da auch diese Aussage zu lahm klingt. Im Gegensatz zu der Ankündigung des Todes des Gottlosen in v. 4^a heisst es dann gut im zweiten Stichos: ***Aber der Gerechte wird durch seinen Glauben leben.*** Die אֱמוּנָה ist die unwandelbare ***Treue***, das unverrückbare ***Vertrauen*** auf Gott, mit einem Worte: der ***Glauben***, dass das Festhalten an Gott und seinen Willen das Heil bedinge. ***Leben*** hat hier den prägnanten Sinn von „verschont werden im Gericht, Rettung, Heil erfahren“ und die Aussage von v. 4^b fasst das jesajanische Wort Jes 7 9 zusammen, vgl. dazu die Vorbem. zu Am 5 4–6 14 15 S. 188. Die ganze Tafelinschrift besagt: Im nahe bevorstehenden Gericht, das die messianische Zeit einleitet, geht der Gottlose zu Grunde, der Gerechte aber bleibt am Leben und schaut, was er geglaubt hat. Es ist doch keine so gleichgiltige Offenbarung, wenn man bedenkt, welche Rätsel dem frommen Juden das Unglück des Gerechten aufgab. Das gleiche Problem hat ja so oft die alttestamentlichen Frommen beschäftigt, man vgl. Hi Mal 3 14–21 Ps 73, und nicht nur im AT haben die Leiden und die Gottlosigkeit der Gegenwart den Glauben an die Nähe des jüngsten Gerichtes belebt, vgl. Mal 3 14–21, das Buch Dan, ferner im NT I Joh 2 18 (ἐσχάτη ὥρα ἐστίν) und auch Luther. Nur Hiob hat ohne Eschatologie das Problem bewältigt. Zu der berühmten Anwendung von v. 4^b durch Paulus vgl. Rm 1 17 Gal 3 11, s. auch Hbr 10 38.

2. Die Ankündigung des Erscheinens der Chaldäer auf dem Schauplatz der Geschichte I 5–10 (11 12^b) 14–16 (17).

Eine Prophetie. Die Angeredeten, denen Jahwe das Erscheinen der Chaldäer ankündigt, sind nach der richtigen, von LXX bezeugten Lesart von v. 5 (s. unten) die בֹּגְדִים, *Treulosen, Abgefallenen.* Das geht schwerlich auf die Assyrer, sondern nur auf die Volksgenossen des Propheten, die Judäer, die besonders auch bei Jeremia so heissen, vgl. Jer 3 20 5 11. Damit ist die Situation, welche die Prophetie voraussetzt, mit einem Male klar. Von den Assyrern war nichts mehr zu fürchten, ihr Untergang wohl bereits besiegelt und auch der Pharao Necho bei Karkemisch von Nebukadnezar (605 v. Chr.) geschlagen. Die siegreichen Chaldäer kündigt Jahwe seinen treulosen Dienern als die Vollstrecker der Strafe für ihr gottloses Treiben an; die Judäer meinen zwar, ihr Treiben

ruhig und ungestört fortsetzen zu können, denn Ninive ist gefallen und die Macht der Ägypter gebrochen; aber Jahwe führt die fernen Chaldäer herbei. Die Prophetie fällt demnach etwa in das Jahr 605 v. Chr.

Der Text ist nicht ganz intakt überliefert. In v. 11 und 12[b] hat er eine fremde Zuthat erhalten, die dem Gedanken eine andre Wendung zu geben sucht. Ähnlichen Charakters ist auch v. 17. In Bezug auf v. 16 kann man schwanken. Siehe über alle diese Verse, sowie über kleinere Beifügungen die Erklärung.

Lässt man v. 16 ausser Betracht, so besteht der ganze Abschnitt aus sechs Vierzeilern.

5, die erste Strophe: *Seht auf, ihr Treulosen, und schaut, Erstarrt und starrt, Denn ein Werk wirke ich in euren Tagen, Ihr glaubtet es nicht, würde es euch erzählt.* Für das wenig sagende ר' בַּגּוֹיִם = „seht die Völker an!“ ist nach LXX und Pesch. mit Oort, Guthe bei Kautzsch u. a. ר' בֹּגְדִים zu lesen. Dass Jahwe, der redet, mit den *Treulosen* nur die Judäer meint, versteht sich fast von selbst; übrigens müsste eine Beziehung auf die Assyrer viel deutlicher gegeben sein, vgl. auch Vorbem. Ferner lese man mit Guthe u. a. wie Jes 29 9 הִתַּמְּהוּ וּתְמָהוּ, das ו ist durch Haplographie vor dem zweiten Verb verloren gegangen, kann aber vor dem ersten entbehrt werden; an dem Hithp. הִתַּמְּהוּ ist kein Anstoss zu nehmen. Endlich kann פֹּעֵל nicht: *ich wirke*, was nach v. 6 verlangt werden muss, sondern nur: *er wirkt* bedeuten; die Beispiele für das Fehlen einer Subjektsbezeichnung der 1. und 2. Person bei Ges.-Kautzsch[27] § 116s sind alle fragwürdig. Entweder ist nach LXX mit Oort אֲנִי vor פֹּעֵל einzusetzen oder einfach hiefür אֶפְעַל zu lesen. Die erste Strophe setzt kräftig ein mit der Aufforderung an die Treulosen, vor Schrecken zu erstarren über das unglaubliche Werk, das im Thun ist. Wegen der Reminiscenzen an Jes 5 12[b] und 29 9 ist v. 5 noch lange nicht für redaktionell zu halten.

6, die zweite Strophe, beginnt die Darlegung des Werkes, das Jahwe thut: es ist die Herbeiführung der Chaldäer. *Denn siehe, ich mache aufstehn die Chaldäer, Das grimmige und ungestüme Volk, Das zieht in die Weiten der Erde, Um Wohnungen einzunehmen, die nicht sein.* Die Chaldäer, die von den Babyloniern verschieden sind und am persischen Meerbusen südlich von Babel sassen, haben ihre grosse Bedeutung für die Geschichte erlangt, als es endlich Nabopolassar um 625 gelang, die Herrschaft in Babylonien an sich zu reissen und das sog. neubabylonische oder chaldäische Reich zu gründen, das unter Nebukadnezar (604—560) den Höhepunkt seiner Macht erreichte; vgl. Artikel Chaldäa, Chaldäer in Guthe's KWB. Für die Judäer sind die Chaldäer ein neu aufkommendes Volk, dessen Macht sich für den vorderen Orient durch die Besiegung der Ägypter ankündigte, vgl. Vorbemerkung zu 1 5ff. In הִנְנִי מֵקִים liegt vielleicht eine Reminiscenz an Am 6 14 vor; מַר hat den Sinn von מַר נֶפֶשׁ Jdc 18 25 II Sam 17 8 und נִמְהָר den von *ungestüm, behende.* Die Operationen der Chaldäer werden sich über die ganze Erde erstrecken und die Wohnstätten anderer Völker werden in ihren Besitz übergehen. לֹא־לוֹ, das 2 6 wiederkehrt, ist hier beigeordneter Relativsatz zu מִשְׁכָּנוֹת, vgl. Prv 26 17 und s. Ges.-Kautzsch[27] § 155e. Cod. Vat. der LXX zeugt genau für unsern Text; trotzdem hat M. Lauterburg in der abweichenden Lesart des Cod. Alex. eine Stütze für seine Auffassung vom Buche Hab (s. Einleitung III)

zu finden gemeint. Der Cod. Alex. soll nämlich mit seinem Texte: ἰδοὺ ἐγὼ ἐξεγείρω ἐφ' ὑμᾶς τοὺς Χαλδαίους τοὺς μαχητὰς τὸ ἔθνος κτλ., aus dem τοὺς Χαλδαίους als sekundär auszuscheiden sei, für folgende hebräische Vorlage Zeugnis ablegen: הִנְנִי מֵקִים אֲלֵיכֶם שָׂרִים וגו׳, da LXX שָׂרִים als mit שָׂרָה verwandt angesehen und daher mit μαχητάς wiedergegeben habe. Ferner soll nun שָׂרִים als Vokativ und zwar als Anrede der babylonischen Grossen wie Jes 21 5 zu fassen und natürlich demgemäss unter הַגּוֹי das Perservolk zu verstehen sein, sodass also Hab Babel mit den Persern drohte. Mit Recht hat NOWACK gegen diese Zurechtmachung des Textes hervorgehoben, dass die Ausscheidung von אֶת־הַכַּשְׂדִּים an keiner Übersetzung einen Anhalt habe und das äusserst fragwürdige שָׂרִים durch τοὺς μαχητάς sich durchaus nicht stützen lasse. Die Lesart des Cod. Alex., die übrigens, so wie sie lautet, richtig den Judäern mit den Chaldäern droht, kann somit weder die Perserhypothese empfehlen, noch zum Beweis für die Einheit des Buches Hab dienen.

7 8a, die dritte Strophe: *Schrecklich und furchtbar ist es, Von ihm geht das Gericht aus, Schneller als Pardel sind seine Rosse Und schneidiger als die Wölfe des Abends seine Reiter.* Das unverständliche וּשְׂאֵתוֹ betrachte ich mit PEISER als Glosse, die wahrscheinlich zu יִשָּׂאוּ 2 6 gehört und dazu als Variante den Singular שא.ו markieren sollte, aber als שאתו verlesen zu 1 7 geriet. Auch das Suffix in מִשְׁפָּטוֹ ist zu entfernen, da der Sinn weder ist, dass das chaldäische Volk sein Recht von sich selber und nicht von Gott habe, noch dass es sein Recht den Nationen auferlege; viel einfacher besagt das Sätzchen, dass von den Chaldäern *Gericht* ausgeht, die Strafe besonders an den Judäern vollzogen werden soll. Anderes bedeutet derselbe Ausdruck in v. 4. 8 Zu der Schilderung der Schnelligkeit und Ausdauer im Angriff vgl. Jer 4 13. Zu den am Abend nach dem beutelosen Tage heisshungrigen Wölfen vgl. VERGIL Georg. 3 264: genus acre luporum. וּפָשׁוּ, das Mal 3 20 vom Springen mutwilliger Kälber gebraucht wird, ist ein nicht verbesserter Fehler für das folgende פָּרָשָׁיו, das ו wurde nachträglich zugefügt, um Konstruktion zu machen, und פָּרָשָׁיו ist das Subj. zu וְחַדּוּ, so auch WELLH. u. a. Das zu Anfang von v. 8b stehende, aber in LXX fehlende וּפָרָשָׁיו ist schliesslich eine spätere Verbesserung für וּפָשׁוּ, aber mit diesem zu tilgen, an dem einmaligen פָּרָשָׁיו ist es genug. Falls die metrischen Bedenken von SIEVERS Recht hätten, dürfte man doch פָּרָשָׁיו nicht von וְחַדּוּ trennen, sondern müsste eher annehmen, dass nach Jer 5 6 Zph 3 3 מִזְּאֵבֵי עֶרֶב aus ursprünglichem מִזְּאֵבִים entstanden sei.

8b 9a, die vierte Strophe: *Von fernher kommen sie geflogen Wie ein Geier, der eilt zum Frasse; Sie alle kommen, um Gewalt zu üben,* . . . . Zu der Vergleichung mit dem Geier vgl. Jer 4 13 48 40 49 22 und bes. Hes 17 1–10. 9a Das zweite Sätzchen ist unverständlich, namentlich bleibt מְגַמַּת (gewöhnlich als *Schlürfen* von גמא, resp. *Streben*, erklärt) unsicher, s. Übersetzung bei KAUTZSCH. Der Text ist zweifellos verdorben und bis jetzt keine annehmbare Verbesserung gefunden, am ehesten könnte nach LXX mit OORT etwas wie קָמָיו (resp. יְקָדִם) פְּנֵיהֶם מְקַדֵּם zu lesen sein, das sagen sollte: *Gegen die, die sich wider sie erheben, gehen sie gerade ins Gesicht vor,* sie gehen von vorn auf ihre Widersacher los. 9b wird mit Recht von PEISER

als Glosse zu 2 5^b gefasst; es greift der Schilderung weit vor, vgl. v. 15 und auch v. 10, wo erst von der Einnahme der feindlichen Städte die Rede ist, die der massenhaften Wegführung der Bewohner vorangehen müsste. Jedenfalls wäre auch im Zusammenhang mit v. 9^a ויאסף, nicht וי׳, zu lesen.

10, die fünfte Strophe: ***Und selbst der Könige spotten sie Und Fürsten sind ihnen ein Gelächter, Sie lachen über jedwede Festung, Schütten Erde auf und nehmen sie ein.*** Mit der Einführung והוא wird das Subj. hervorgehoben: ***dieselben sind's***, scil. die Chaldäer, die vor keinem König, mag er noch so mächtig, vor keiner Festung, mag sie noch so stark sein, in Angst geraten; nur ein Lachen können diese dem gewaltigen und seiner unwiderstehlichen Kraft bewussten Volke ablocken. Die רֹזְנִים vgl. auch Jes 40 23. Zu lesen ist mit Budde u. a. ויצבר und וילכדה; die Lesung mit konsekutivem ו beruht auf der Auffassung, dass es sich um längst geschehene Dinge handle, einer Auffassung, die durch die Imperfecta von v. 5–10 als unrichtig erwiesen ist, dagegen auch von v. 11 und v. 12^b (s. unten) geteilt wird. Zu dem Aufschütten von Dämmen bei der Städtebelagerung vgl. zu II Sam 20 15. מִבְצָר ist mascul. generis, darum wird man יִלְכְּדֵהוּ (vgl. Hos 8 3), resp. יִלְכְּדָהּ zu lesen haben.

11 bildet mit v. $12^{a\gamma b}$ einen Einschub, der im Gegensatz zu v. 5–10, wo das Werk der Chaldäer erst als zukünftig angekündigt wird, auf dieses Werk als ein an Juda bereits vollzogenes zurückblickt. Das zeigt deutlich das Perfectum חָלַף v. 11, und der ganze Inhalt spricht auch dafür; denn v. 11 und 12^b handeln von der Überschreitung des von Jahwe erhaltenen Auftrages durch die Chaldäer: sie gingen eigenmächtig vor und vollzogen an Juda nicht nur Gericht und Strafe, sondern haben es dem Untergang geweiht. Es ist derselbe Gedanke, wie er im Blick auf das Thun der Assyrer in Jes 10 5–15 wiederkehrt. Beide Stellen wollen in der Übertretung des göttlichen Befehls die Ursache nachweisen, die dem Werkzeuge Gottes, den Assyrern, wie den Babyloniern, den Untergang brachte. Wie das Perfect חָלַף, so passt auch die Anrede an Jahwe in v. 12^b nicht in den Zusammenhang der von Gott gegebenen Prophetie v. 5–10. Zu übersetzen ist v. 11: ***Dann änderten sie*** (scil. die Chaldäer) ***den Sinn und übertraten*** d. h. gingen über das ihnen gesteckte Mass hinaus, überschritten den Auftrag Gottes, ***und machten ihre Kraft zu ihrem Gott.*** Das unhaltbare וְאָשֵׁם, ***und er verschuldete sich***, ist mit Wellh. in וַיָּשֶׂם zu verbessern, ferner aber זו zu tilgen, das erst nach der Verderbnis von וַיָּשֶׂם in וְאָשֵׁם in den Text geraten ist, und selbstverständlich לֵאלֹהוֹ zu punktieren. Zu חָלַף mit direktem Obj. = ***ändern*** vgl. Jes 24 5 und zu רוּחַ = ***Sinn*** vgl. II Reg 19 7 Hag 1 14; jedenfalls ist רוּחַ hier nicht im Sinne von „Wind“ zu nehmen und noch weniger in כֹּחַ zu emendieren, dem man dann יַחֲלִיף statt חָלַף nach Jes 40 31 vorausgehen lassen will, = „da bekommt er neue Kraft“ (so Grätz und Nowack, der sogar noch nach Jes 40 31 וְאֵבֶר, „und Flügel“ statt וַיַּעֲבֹר für möglich hält). Die von Budde vorgeschlagene Verbesserung in: אָז יַחֲלֹף כָּרוּחַ וְיַעֲבֹר אַשּׁוּר זוּ כֹחוֹ לֵאלֹהָיו = „dann wird verschwinden wie der Wind und vorübergehen Assur, das seine Kraft zu seinem Gott machte“ ist gewaltsam und scheint mir weder dem Zusammenhang mit v. 5–10 noch der Verbindung mit dem Folgenden zu Gute zu kommen; sie trägt, wie mir vorkommt, mehr der Hypothese,

dass die Worte v. 5–10 sich gegen die Assyrer richten, als dem Wortlaut des Textes (vgl. bes. auch v. 12b) Rechnung. **Zu 12a** s. o. nach 1 4. לֹא נָמוּת (s. auch dort zu v. 12a) ist eine erklärende Glosse zu v. 12b, die den dort zu Grunde liegenden Gedanken, dass Gott nicht den Tod der Judäer wollte und eigentlich niemals will, deutlich hervorhebt. **12b** weist mit seinen Suffixen ו sicher über v. 12a hinweg auf v. 11 als ihm unmittelbar vorangehend zurück: *Jahwe, du hast sie*, von denen v. 11 die Rede war, die Chaldäer, *zum Gericht bestimmt und Fels, du hast sie zum Strafen bestellt.* צוּר, = *Fels*, ist in Parallele mit יְהוָה als Vokativ und Bezeichnung Gottes zu verstehen, vgl. zu diesem Gebrauche von צוּר Dtn 32 4 18 und s. Jes 17 10; יָסַד ist = *anordnen, bestellen*, wie Est 1 8. Mit לְמִשְׁפָּט = „zur Vollstreckung des Gerichts" sieht der Autor des Einschubs auf מִשְׁפָּט v. 8 zurück; um die Judäer zu strafen und zu züchtigen waren die Chaldäer bestellt, nicht, wie sie gethan haben, sie zu knechten und wegzuführen.

13 s. o. nach v. 12a S. 335.

14 15, die sechste Strophe, setzt die Schilderung dessen, was die Chaldäer thun werden, fort, ist also Fortsetzung von v. 10. Der vermeintliche Zusammenhang mit v. 13 hat erst dazu geführt וַתַּעֲשֶׂה statt וַיַּעֲשֶׂה zu lesen; das letztere ist wiederherzustellen. Denn als Anrede an Jahwe wäre v. 14 sehr unpassend, zudem hängt der Vers mit v. 15 zusammen, wo richtig die 3. Pers. erscheint. *Und sie machen die Menschen wie die Fische des Meeres, Wie das Gewürm, das keinen Herrscher hat* (vgl. Prv 6 7 30 27). Nicht auf die gewaltthätige Behandlung der Menschheit durch die Chaldäer, sondern auf die Unordnung, die sie durch den Sturz der Trone und die Einnahme der Festungen auf Erden hervorrufen, soll hier hingewiesen werden. Alles geht aus Rand und Band und macht den Eindruck eines grossartigen Durcheinander, wie das Gewimmel der Fische im Meer; von einem Zusammenhalten und Widerstandleisten ist keine Rede, gerade wie es sich die Überlieferung von der königslosen Zeit dachte Jdc 18 1 19 1. Im Trüben ist gut fischen und so machen in diesem Gewimmel die Chaldäer reiche Beute, indem sie alles in ihr Garn ziehen **15a**: *Alle ziehen sie in ihr Garn Und fangen sie ein in ihr Netz.* כֻּלֹּה, scil. die ganze Menschheit, wird durch die Wiederaufnahme in den Suffixen von יְגֹרֵהוּ und וַיַּאַסְפֵהוּ als Obj. bestimmt. בְּחַכָּה הֵעֲלָה, = „mit der Angel zog er empor", ist Glosse, wie das Perf. beweist und die Korrespondenz von חֵרֶם und מִכְמֶרֶת in v. 15 und v. 16 zeigt; auch dürfte den Chaldäern das Angeln zu lange gedauert haben. Zu der Punktation הֵעֲלָה statt הֶעֱלָה s. Ges.-Kautzsch[27] § 63p. **15b** halte ich mit Peiser für Glosse zu v. 16, die in LXX noch durch Beifügung von ἡ καρδία αὐτοῦ vollständiger lautet. Die beiden עַל־כֵּן vertragen sich nicht nach einander, beide knüpfen an demselben Punkte an, daher muss das eine Sätzchen (und zwar ohne Fragen das erste v. 15b) sekundär sein.

16 *Darum opfern sie ihrem Garn Und räuchern sie ihrem Netz; Denn durch sie wird reich ihr Anteil Und ihre Speise fett.* *Garn* und *Netz* sind in diesem Bilde der als Fischer dargestellten Chaldäer die Waffen; dass die Chaldäer diesen geopfert haben, ist nicht bekannt. Dagegen berichtet Herodot

IV, 62 von den Skythen, dass sie jährlich dem Schwert ein Opfer von Schafen und Pferden dargebracht hätten. Vielleicht ist daher „ein Zug aus dem Bilde der Skythen auf die Chaldäer übertragen“ (Wellh.). Allerdings ist es nicht recht verständlich, warum in der Schilderung von der künftigen Welteroberung der Chaldäer diese Notiz erscheint; die Bedenken, die Rothstein gegen die Zugehörigkeit von v. 16 zu v. 14f. äussert, sind darum berechtigt und v. 16 ist wohl eine spätere Zuthat, die in die Kategorie der Beifügung von 2 18f. gehört und nachträglich in der Glosse v. 15ᵇ noch eine Erklärung bekommen hat. Für בְּרִאָה wird mit Nowack בָּרִא zu lesen sein, da מַאֲכָל masc. gen. ist; das überschüssige ה ist falsche Dittographie des folgenden Buchstaben.

17 ist in der ersten Hälfte ganz verdorben überliefert. Sicher ist mit Giesebrecht u. a. חַרְבּוֹ für חֶרְמוֹ zu lesen, da die Verbindung von הָרִיק mit חֵרֶם unverständlich, mit חֶרֶב aber sehr gebräuchlich ist vgl. z. B. Ex 15 9 Hes 5 2 12 und sich die Verschreibung nach dem zweimaligen חֶרֶם in v. 15f. leicht erklärt. Guthe bei Kautzsch entfernt nun weiter das ה zu Anfang, das auch in LXX fehlt, und das וְ vor תָּמִיד, sodass das Ganze ein einziger Satz mit nochmaliger Einleitung von עַל־כֵּן wird. Aber die so gewonnene Aussage über ein beständiges schonungsloses Hinmorden der Völker durch die Chaldäer ist sehr unwahrscheinlich, zumal das עַל־כֵּן keine gute Beziehung auf das Vorangehende hat. Besser verstände man es, wenn eine Frage vorläge, ob dieses Treiben immer dauern soll. Diese gewinnt man mit der Emendation von הַעַל־כֵּן in הַעֹלָם (so Giesebrecht, Wellh. u. a.) und von לַהֲרֹג in יַהֲרֹג (so Wellh., der eventuell dafür Änderung von יַחְמֹל in יֶחְדַּל vorschlägt): *Sollen sie ewig ihr Schwert zücken und beständig die Völker ohne Erbarmen vernichten?* הַעֹלָם ist leicht nach den Anfängen von v. 15ᵇ 16 in הַעַל־כֵּן verschrieben worden. Die Frage von v. 17 steht aber nicht in engem Zusammenhang mit der Schilderung der zur Strafe angekündigten Chaldäer, sondern steht auf der Linie des Zusatzes von v. 11 12ᵇ und sieht wie dieser bereits auf die Thaten der Chaldäer zurück, gehört also ebenfalls der den ursprünglichen Sinn umbiegenden Überarbeitung an (vgl. zu 1 1 12ᵇ).

3. Eine Reihe von Weherufen gegen die Gottlosen 2 5—20.

Von den beiden in 1 2—2 4 vorliegenden Stücken hat der Psalm in 2 4 einen guten Abschluss gefunden; denn mit dem Distichon: *Siehe der Gottlose, seine Seele in ihm ist verschmachtet, Aber der Gerechte wird durch seinen Glauben leben!* ist dem Dichter auf seine Klage durchaus genügende Antwort geworden. Anders verhält es sich mit der Prophetie von dem Erscheinen der Chaldäer 1 5-10 14 15. Es kann die Ankündigung, dass die Chaldäer in der von ihnen herbeigeführten Auflösung aller geordneten Verhältnisse alles in ihr Garn ziehen, die Prophetie abschliessen; denn die treulosen Judäer konnten sich daraus selber entnehmen, welches Schicksal ihnen von dem von ferne daherfliegenden unüberwindlichen Volke bevorstehe. Aber immerhin liesse sich denken, dass mit einigen Worten den Angeredeten (בֹּגְדִים 1 5) dieses Geschick noch verdeutlicht werde, und gerade die Form der Weherufe wäre zu diesem Zwecke nicht unpassend zu finden. Es ist darum auch besonders von Rothstein die These verfochten worden, dass wirklich in 2 5ff. die genuine Fortsetzung der Prophetie vorliege und dass die Weherufe von Cap. 2 mindestens zum Teil sich an die Judäer resp. an Jojakim richten, nämlich 2 6ᵇ 7 9 10ᵃ 10ᵇᵝ 11 und vielleicht noch 2 15 16 19 18. Nun ist aber der Wortlaut dieser Verse der Annahme von

Rothstein deshalb nicht günstig, weil die ersten Weherufe in der Hauptsache nur das eine Thema von der Habgier und dem Erwerb fremden Eigentums variieren, ein Thema, das ja wohl auf das Treiben der Judäer passt, aber neben dem man doch die Bestrafung noch anderer Sünden erwarten müsste. Dann aber ist das gerade ein Thema, das man in Bezug auf ein Eroberervolk sehr angemessen finden wird. Man wird darum, da ohnehin die Abgrenzung der die ursprüngliche Fortsetzung der Prophetie bildenden Verse grosse Schwierigkeiten bereitet, diese These Rothstein's fallen lassen müssen und als Objekt der Weherufe andre als die Judäer zu verstehen haben.

Denkt man sich als die Angeredeten mit Budde die Assyrer, so lässt sich natürlich 2 5ff. ebenfalls als Fortsetzung der Prophetie in Cap. 1 festhalten und man wird dann gleich auch in den בֹּגְדִים von 1 5 die Assyrer sehen. Nur wird man dabei nicht so recht verstehen, wie die Chaldäer den Assyrern als die in die weite Welt ziehenden (1 6) und und von Ferne daher geflogenen (1 8) Feinde bezeichnet werden sollten oder wie den Assyrern 2 7 gedroht werden soll, dass die Feinde erst noch aufwachen müssen, nachdem sie doch nach 1 6 bereits auf die Beine gestellt sind. Endlich vermisst man ungern, wenn eine Prophetie gegen ein fremdes Volk sich richten soll, irgend eine namentliche Nennung desselben, also hier der Assyrer (zu der Konjektur אַשּׁוּר für אָשֵׁם in 1 11 s. die Auslegung), die doch bei Na auch nicht fehlt. So dürfte dieser Weg Budde's, der mir zudem zu weit von den Judäern und ihren nächsten Interessen abzuführen scheint, nicht empfehlenswert sein.

Übrig bleibt nur die Beziehung der Weherufe auf die Chaldäer. Damit ist aber für mich auch gegeben, dass 2 5ff. nicht in ursprünglichem Zusammenhang mit der Prophetie, die den Judäern die Chaldäer als Zuchtrute Gottes ankündigt, stehen kann, sondern ein Anhang ist, der sich auf gleicher Höhe bewegt, wie die umdeutenden Verse 1 11 12^{b} 17, die auf die Wehe vorbereiten. Die Weherufe gegen die Chaldäer 2 5–19 (v. 20 dient der Überleitung auf Cap. 3) stammen daher, wie 1 11 12^{b} 17, aus der Zeit, da das Ende des neubabylonischen Reiches herannahte, unter dessen Drucke die Juden seufzten, und sind nach Inhalt und Zeit Parallelen zu Jes 13f. 21 1–15. Dass den Weherufen 2 5–19 die Originalität der genannten Stücke aus dem Jesajabuche abgeht, versteht sich leicht, da sie von Anfang an zum Anhang einer anders lautenden Prophetie bestimmt waren. Intakt ist der Text dieses Anhangs nicht geblieben, er hat am Anfang bei der Einordnung in den durch Verstellung der Psalm- und der Orakelstücke verdorbenen Zusammenhang gelitten und ist von erklärenden Glossen nicht verschont geblieben, vgl. die Exegese.

5$^{ab\alpha}$, das erste Wehe, ein Vierzeiler: ***Wehe dem Hochmütigen und Treulosen, Dem stolzen Mann, der nie genug hat, Der wie Scheol seinen Rachen weit aufsperrt Und gleichwie der Tod unersättlich ist.*** Der Anfang der Übersetzung des äusserst unzuverlässigen Textes beruht auf der Vermutung, dass LXX noch eine bessere Vorlage besass und dass nach ihrem Anfang ὁ δὲ κατοιόμενος καὶ καταφρονητής etwa gelesen werden dürfte: הוֹי הָזֵן וּבֹגֵד; dabei ist mit Wellh. nach Analogie der folgenden Weherufe הוֹי als Anfang angenommen und mit Oort הָזֵן statt הַיַּיִן als eine Ableitung von הון (vgl. Dtn 1 41: וַתָּהִינוּ) für möglich gehalten; היין wäre demnach zusammengeflossen aus הוֹי הָזֵן, während LXX noch ההון gelesen haben mochte. Den „Wein“ הַיַּיִן kann man hier in keiner Weise brauchen; ebenso wenig lässt sich וְאַף כִּי־ verstehen, weder zu Beginn der Weherufe noch irgend im Anschluss an das Vorangehende, vgl. die Bemerkung und textkrit. Anmerkung bei Kautzsch. יָהִיר findet sich noch Prv 21 24 und ist in seiner Bedeutung ***übermütig*** wohl durch das aram. יְהִירוּתָא, ***Übermut***, und Itpe. von יְהַר, ***sich brüsten***, sichergestellt. Fraglicher ist יִנְוֶה, das man gewöhnlich mit נָוֶה, ***Wohnung***, kombiniert und = ***wohnen, bleiben***, fasst, was jedoch keinen verständlichen Sinn gibt; LXX übersetzt περάνῃ =

zum Ziele kommen, was besser passt, und WELLH. vermutet יִרְוֶה = *satt werden*, wonach er auch den Sinn für יָהִיר oder das dafür einzusetzende Wort bestimmt, so dass er übersetzen kann: „er giert und wird nicht satt". Mit גֶּבֶר ist der Chaldäer apostrophiert, natürlich ist an den Chaldäerkönig gedacht, der die Art seines Volkes normiert und den als dessen Führer die Schuld vor allem trifft. Der Übermut der Chaldäer ist schon 1 11 12[b] hervorgehoben; gut knüpft also der Anhang 2 5ff. an diese Vorbereitung an. Die Unersättlichkeit schildern weiter die zwei folgenden Stichen, in denen NOWACK ganz mit Unrecht das durch den Parallelismus geschützte וְהוּא כַמָּוֶת tilgt. Zu der Unersättlichkeit Scheols vgl. Jes 5 14 (הִרְחִיבָה שְׁאוֹל נַפְשָׁהּ), ferner Prv 27 20 30 16. Die in 5[bβ] folgende Erklärung zu der Vergleichung des Chaldäers mit Scheol ist an sich überflüssig und geht zudem über וְלֹא יִשְׂבָּע zurück, das dabei unberücksichtigt bleibt; daher ist in v. 5[bβ] eine Glosse zu sehen und dies umsomehr, als 6[a] damit zusammenhängt, in dem eine unpassende Einführung von v. 6[b] vorliegt, die aus dem zweiten Weheruf ein Spottlied der Völker machen will. Ähnliche Einfügungen dieser Art s. Mch 2 4 Jes 14 4; die Späteren freuten sich den Heiden den Spott zurückzugeben, den die Juden so viefach erfahren mussten. מְלִיצָה und חִידָה sind Synonyma von מָשָׁל, nur dass sie den Nebenbegriff des Rätselhaften, das in versteckten Andeutungen liegt, damit verbinden, vgl. Prv 1 6; übrigens sind die Ausdrücke hier merkwürdig gehäuft, vgl. bes.: *und ein Spottlied mit Rätseln auf ihn*, und fehlt es im Grunde im folgenden Weheruf an geheimnisvollen Anspielungen, die schwerlich darin zu finden sind, dass לֹּא־לוֹ auch: „nicht für sich" bedeuten könne (so NOWACK).

6[b] 7[a], der zweite Weheruf, ebenfalls ein Vierzeiler, der die Eroberungen der Chaldäer als Erwerbung fremden Gutes tadelt, während die Prophetie 1 5ff. darin nichts böses (vgl. 1 6), sondern die Erfüllung des göttlichen Auftrages erblickte. *Wehe dem, der anhäuft, was ihm nicht gehört, Und schwere Schuldenlast auf sich ladet! Plötzlich werden deine Gläubiger sich erheben Und deine Dränger aufwachen.* Für וְיֹאמַר ist וְיֹאמְרוּ zu lesen, aber auch so gehört es noch zu der sekundären Einführung v. 6[a]. Späteren Ursprungs ist gleichfalls die in den Weheruf nicht passende Frage עַד־מָתַי (so auch WELLH., NOWACK), die viel eher mit der Klage des Psalms 1 2–4 12[a] 13 2 1–4 harmoniert und daher von dem beigefügt ist, welcher diesen Psalm mit der Prophetie Hab's verband. עַבְטִיט kommt im AT nur hier vor und ist in seiner Bedeutung unsicher; man vergleicht עֲבוֹט, *Pfand*, Dtn 24 10–12, so wie das davon wohl denominierte Verbum עבט im Hebr. und Aramäischen, übersetzt: *Pfandlast* und versteht das Sätzchen dann so, dass Pfänder für die Schulden der Chaldäer bei den Völkern in schwerer Menge aufgehäuft seien. 7[a] הֲלוֹא leitet wie v. 13 (s. dort) die Ausführung resp. Begründung des Weherufs ein. פֶּתַע וגו׳, plötzlich werden alle Gläubiger aufstehen und mit Zins und Zinseszins und eifrigem Drängen von den Chaldäern die Schulden einfordern. נָשַׁךְ, eigentlich *beissen*, hat als Denominativ von נֶשֶׁךְ, *Biss, Zins*, den Sinn von *Zinsen nehmen*, also ist נשׁך = *Gläubiger*. מְזַעְזְעֶיךָ, part. Pilp. von זוע, *zittern*, bedeutet: *in Zittern, in Unruhe versetzen*, es ist parallel zu נשׁכיך = *deine Peiniger, Dränger*, die dir keine Ruhe lassen und die Schulden einfordern.

7[b] 8 sind wieder wie v. 5[b β] 6[a] nur als erklärende Glosse zu verstehen; denn v. 7[b] giebt nur die Erklärung für das Bild und v. 8[a] begründet diese Erklärung, aber in einer Weise, die das Wehe vergisst: Im Weheruf sind es die von den Chaldäern Geplagten, die Vergeltung üben, in v. 8[a] sind es die übrigen Völker. Zu der Redensart הָיָה לִמְשִׁסּוֹת vgl. Zph 1 13 Jer 30 16 II Reg 21 14 und zu der Intensivbedeutung des Plurals מְשִׁסּוֹת s. Ges.-Kautzsch[27] § 124 e. Die zweite Begründung v. 8[b] schliesst sich grammatisch nirgends gut an, so wenig wie v. 17, und ist auch sachlich an beiden Orten unnötig; sie ist die Bemerkung eines Spätern, der recht stark den Frevel hervorheben wollte, den die Chaldäer an der Erde verübt, bei der „Stadt und ihren Bewohnern“ ist wohl an Jerusalem gedacht. Vgl. zu der Beurteilung der Chaldäer durch die Späteren auch Jer 50 23 51 7 25.

9—11, der dritte Weheruf über den Chaldäer, der seinen Raub in gewaltigen Bauten in seiner Residenz zu sichern sucht, aber dadurch nur Schande und Schuld auf sich ladet und Verderben über sich bringt. Zwei Vierzeiler. **9** ***Wehe dem, der unredlichen Gewinn macht, ... in sein Haus, Um sein Nest in der Höhe zu bauen, Um geborgen zu sein vor der Hand des Unglücks.*** Da sonst überall בָּצַע בֶּצַע ohne רָע schon bedeutet: ***unredlichen Gewinn machen*** (vgl. Jer 6 13 8 10 Hes 22 27 Prv 1 19 15 27), so wird רָע לְבֵיתוֹ der Rest des zweiten Stichos sein, der vielleicht gelautet hat: וְאוֹצֵר חָמָס לְבֵיתוֹ = ***Und Unrecht in sein Haus häuft***, vgl. Am 3 10. Die beiden letzten Stichen sind einander parallel und besagen: um vor jedem kommenden Unglück sicher zu sein; zu שִׂים בַּמָּרוֹם קִנּוֹ s. Ob v. 4 Jer 49 16 Num 24 21. **10 11** ***Du hast Schande deinem Haus beschlossen, Schuld deiner Seele bestimmt. Denn der Stein in der Mauer erhebt Klage Und der Sparren im Holzwerk stimmt ihm bei.*** Mit עַמִּים רַבִּים ist im Zusammenhang nichts anzufangen, die Worte erinnern an die Zusätze v. 5[b] 6[a] und 8 und sind dem Kontexte fremd. Die übrig bleibenden Worte können vielleicht als Parallele zu v. 10[a] gelesen werden: קַצּוֹתָ חֵטְא לְנַפְשֶׁךָ, = ***du hast Schuld für deine Seele abgeschnitten***, oder noch besser: קָצִיתָ, = ***du hast bestimmt, entschieden***, von einem Verbum קָצָה = arab. قضى, von dem קָצִין, ***Richter***, abgeleitet ist. **11** Das Material, Stein und Holz, mit dem der Chaldäer seine stolzen Paläste (v. 9) baute, schreit und klagt über die Bedrückung und Gewaltthaten, durch welche es beschafft wurde, vgl. Mch 2 2. Dem Kontext entspricht die Bedeutung ***Sparren, Balken***, für כָּפִיס sehr wohl; doch ist die alte Überlieferung nicht einstimmig und im Mischnischen bezeichnet כָּפִיס den „Baustein“, vgl. Ges.-Buhl und ZATW 1882, 71 f. יַעֲנֶנָּה, wörtlich: ***giebt ihm*** (dem Steine) ***Antwort***, hat den Sinn: ***stimmt ihm bei***, ist ihm Zeuge, wiederholt seine Klage über die Ungerechtigkeit. Zu תִּזְעָק vgl. 1 2.

12—14, der vierte Weheruf: die Stadt, die der Chaldäer mit Blut baut, soll in Feuer aufgehen. Ein sekundäres Element bilden v. 13[a] (von הִנֵּה an) und v. 14, die zusammenzunehmen sind, s. die Erklärung; was übrig bleibt, ist das Tetrastich **12 13[b]** (+ הֲלוֹא aus v. 13[a]): ***Wehe dem, der die Stadt mit Blut baut Und die Burg mit Frevel herstellt! Fürwahr die Völker arbeiten für das Feuer Und die Nationen mühen sich ab für nichts!*** Dem Autor sind

bei v. 12 offenbar Mch 3 10 und Jer 22 13 im Sinn; dass dem Chaldäer gilt, was diese Stellen den Jerusalemern drohen, konnte ihm nicht zweifelhaft sein. Das Perfekt כּוֹנֵן setzt in der üblichen Weise vorangehendes Partizip fort, s. Jes 5 8 und GES.-KAUTZSCH[27] § 116 x. **13** Zu הֲלוֹא s. v. 7. Vor ייגעו ist ו zu entfernen, das erst infolge des Einschubs von הִנֵּה וגו' entstanden ist. Der ganze Halbvers ist Jer 51 58 aus unserer Stelle wiederholt. Der Schein des umgekehrten Verhältnisses wird nur durch die an falsche Stelle geratenen Worte v. 13ª (von הִנֵּה an) hervorgerufen, die vielmehr vor v. 14 gehören, mit dem zusammen sie eine Randbemerkung bildeten. Dass dem so ist, zeigt die ganz ungewöhnliche Verbindung הֲלוֹא הִנֵּה, der LXX, Pesch., Vulg. durch die Lesung הִנֵּה nur zur Not abhelfen, da ja zur Beziehung auf das Folgende אֵלֶּה nötig wäre. Nehmen wir die Worte הִנֵּה מ' י' צ' heraus, so hat der Weheruf einen vortrefflichen Abschluss in v. 13ᵇ und **14** bekommt in ihnen eine gute Einleitung: ***Siehe es stammt von Jahwe der Heere (das Wort): denn*** etc. Der Glossator setzte diese Worte zur Begründung des Untergangs Babels an den Rand: Babel geht unter, denn die Herrlichkeit Gottes soll auf Erden erkannt werden. Die Worte sind Jes 11 9 entnommen, doch nicht genau, vielleicht hat die Erinnerung an Jes 6 3 zur Erklärung von לָדַעַת אֶת־כְּבוֹד יְהוָה in דֵּעָה אֶת־יְהוָה mitgewirkt, übrigens zeigt sich den Spätern die Herrlichkeit Jahwes besonders in dem Gericht über die Feinde Israels (vgl. die Darstellung des PC vom Auszug aus Ägypten). Für das Kal מָלְאָה in Jes steht hier das Niph. Imperf. und für die Participialkonstruktion in Jes hat unser Text den Relativsatz יְכַסּוּ עַל־יָם. Somit liegt vielmehr Hinweis auf den Inhalt von Jes 11 9 als förmliches Zitat vor.

15—17, der fünfte Weheruf über den Chaldäer, der nun selber den Taumelbecher zu trinken bekommt, den er bisher so gut den Völkern zu reichen verstanden hat. Zu dem Bilde vgl. die Darstellung von dem Kreisen des Taumelbechers bei den Nationen in Jer 25 15ff., auf welche unser Wehe zurückgeht, s. auch Jes 51 17. Chaldäa hat die unterjochten Nationen und Herrscher in verächtlichster Weise erniedrigt. Der Text in v. 15f. ist in böse Verwirrung geraten und erfordert mancherlei Umstellungen, s. zu den Versen; aber es scheinen ursprünglich auch hier zwei Tetrasticha vorzuliegen. **15 16**ᵃᵝ, das erste Tetrastich: ***Wehe dem, der den Andern seinen Zorn zu trinken giebt Und sie berauscht aus der Schale seines Grimms, Um sich an ihrer Schande zu weiden! Trinke nun auch du und taumle!*** Wie das Pluralsuffix in מְעוֹרֵיהֶם, wofür mit WELLH. nach Na 3 5 מַעֲרֵיהֶם zu lesen sein wird, zeigt, ist רֵעֵהוּ als Plural = רֵעָיו, ***seine Genossen, die Andern*** (scil. Völker), zu fassen vgl. GES.-KAUTZSCH[27] § 91 k. מְסַפֵּחַ חֲמָתְךָ, das man mit „beimischend deinen Grimm" übersetzt, ist unhaltbar; man lese mit GRÄTZ und WELLH.: מִסַּף חֲמָתוֹ = ***aus der Schale seines Grimms***, das zweite ח ist aus Dittographie des folgenden entstanden und das Suff. der 3. Pers. unerlässlich. Doch diese Emendation genügt nicht; es ist ferner anzunehmen, dass die so emendierten Worte mit den beiden folgenden den Platz zu wechseln haben: dann gehört וְאַף in der verbesserten Form אַפּוֹ an den Schluss der ersten Zeile und שַׁכֵּר resp. וְשִׁכְּרֵם an den Anfang der zweiten; so gewinnt man das notwendige zweite Obj. zu

מַשְׁקֵה, da erst das Tränken mit Zorn ein Wehe begründet, und eine den übrigen Weherufen parallele und dem üblichen Metrum entsprechende Form. Zu dem Perf. שִׁכַּרְתָּ nach dem Partic. s. oben v. 12 zu כּוֹנֵן. **$16^{a\alpha}$** passt mit seinem Perf. ***du bist satt*** nicht vor den Impera. ***trink***; da am Schlusse von v. 16 noch einmal ähnliches in verdorbenem Text wiederkehrt, so darf man mit Wellh. annehmen, dass v. $16^{a\alpha}$ die an falsche Stelle geratene Korrektur für jenen Schluss ist und somit dorthin gehört. Den Abschluss des ersten Tetrastichs bildet daher kräftig **$16^{a\beta}$**: ***Trink nun auch du und taumle!*** Für das im Kontext völlig unpassende הֵעָרֵל, das man gewöhnlich als: „zeige dich als Unbeschnittenen“ erklärt, ist mit Wellh. (vgl. auch die doppelte Übersetzung σαλεύθητι καὶ σείσθητι in LXX, das vorangehende καρδία scheint lediglich Verlesung aus καί zu sein) zu lesen הֵרָעֵל, *taumle*, vgl. כּוֹס הַתַּרְעֵלָה Jes 51 17 22. **16^{b} 17^{a}**, das zweite Tetrastich: ***An dich kommt nun der Becher in der Rechten Jahwes Und du wirst dich sättigen an Schmach statt an Ehre. Denn der Frevel am Libanon wird dich erdrücken Und die Vernichtung der Tiere dich zerschlagen.*** Zu תִּסּוֹב עָלֶיךָ vgl. Thr 4 21 עָלַיִךְ תַּעֲבָר־כּוֹס, ferner Jer 25 15ff. Nach der Korrektur, die in v. $16^{a\alpha}$ vorliegt, darf man ruhig das fragliche קִיקָלוֹן, das jedenfalls nicht aus קִיא, Gespei, und קָלוֹן zusammengesetzt ist, sondern auf קְלָקְלוֹן zurückgeht, hier ausser Acht lassen (vgl. auch zu Na 1 14), wie man überhaupt einfach v. $16^{a\alpha}$ an die Stelle der Verderbnis v. $16^{b\beta}$ zu setzen hat, s. oben zu v. $16^{a\alpha}$. **17^{a}** führt als speziellen Grund für die Erniedrigung der Chaldäer die Verwüstung an, die sie unter den Cedern des Libanon und dem Wild wohl nicht des Libanon allein angerichtet haben. Dass die Herrscher Mesopotamiens zu ihren Bauten den Libanon brandschatzten und ausserdem grosse Jäger waren, ist aus Keilinschriften und Abbildungen wohlbekannt, vgl. auch Jes 14 8 37 24 und Gen 10 9. Gerade die ungefähr mit unserm Stück gleichzeitige Stelle Jes 14 8 zeigt, dass man damals die Abholzung des Libanon als besondern Frevel empfand; die Strafe dafür wird die Chaldäer ***bedecken***, vgl. Ob v. 10 Jer 3 25, und ***niederschlagen***, l. mit den alten Versionen יְחִתֶּךָ für יְחִיתַן, dessen Suffix auf die Tiere zu beziehen wäre, vgl. Ges.-Kautzsch[27] § 20 n 60 d. **17^{b}** ist auch hier sekundär wie in v. 8; ungrammatisch fügt es zu dem besondern Grund v. 17^{a} einen allgemeinen hinzu.

18 19, der sechste Weheruf, der sich gegen den Götzendiener richtet. Möglich ist es, dass der Autor noch zum Schluss dem Chaldäer für seine Idololatrie ein Wehe zuschleudert, wie Wellh. annimmt; denn auch Dtjes kommt auf dieses Thema gelegentlich zu sprechen vgl. Jes 41 21–29 46 1–4. Ist das Wehe v. 19 ursprünglich, dann versteht man auch leichter, wie v. 18, der nach seinem lehrhaften Inhalt nur als sekundär betrachtet werden kann, vor v. 19 geraten konnte, obschon er als Erklärung zu v. 19 gemeint ist. Für Ursprünglichkeit von v. 19 spricht auch die knappe Form und der prägnante Gehalt. Also v. 19 ist das letzte Wehe über den Chaldäer und v. 18 eine erklärende Randglosse dazu; wir kehren daher die Reihenfolge der Verse um. **19**, ein Tetrastich: ***Wehe dem, der zum Holze spricht: wach' auf! Rege dich! zum stummen Steine. Er ist ja gefasst in Gold und Silber Und keinerlei Geist lebt in ihm.*** הוּא יוֹרֶה, das als Frage: ***der soll lehren?*** zu verstehen ist,

betrachte ich als Glosse, da es sich für den Chaldäerkönig doch nicht hauptsächlich ums Lehren, sondern ums Helfen und Retten handelt, fordert er doch nicht ein Sprechen, sondern Erwachen und sich regen vom Götzen. Dies ist unmöglich, sagt v. 19b von הִנֵּה an: er ist ja תָּפוּשׂ d. h. eingefasst, festgehalten, in Gold und Silber und hat überhaupt kein Leben. Das Mascul. הוּא תָּפוּשׂ ist = es ist ja etwas Eingefasstes; vgl. אָחוּז בְּ Est 1 6. Zu der Leblosigkeit der Götzen vgl. Jer 10 14 51 17 Ps 135 17. **18**, die Glosse, welche die Nutzlosigkeit der Götzen mit dem üblichen Hinweis auf die Entstehung durch Menschenhand exponiert; auch wenn der Verfertiger selber daran glaubt, wird ihr Wert nicht gehoben. Das Perf. מָה־הוֹעִיל, *was hat genützt?* ist = *was könnte nützen?* מוֹרֶה שָׁקֶר, *Lügenlehrer*, heisst in Parallele zu מַסֵּכָה (vgl. die Glosse הוּא יוֹרֶה in v. 19) der Götze selbst, vgl. auch die אֵלוֹן מוֹרֶה, *Orakelterebinthe*, Gen 12 6. Für das aus Dittographie entstandene יֹצֵר יִצְרוֹ l. mit GUTHE, NOWACK u. a. יִצְרוֹ.

20 gehört nicht mehr zu den Weherufen v. 5–19, der Vers dient der Verbindung derselben mit dem Folgenden, indem er im Gegensatz zu den leblosen Götzen auf die Theophanie des lebendigen im heiligen himmlischen Tempel wohnenden (Ps 11 4) Gottes überleitet, vor dem nicht nur die Chaldäer, sondern *die ganze Welt* stille sein soll. Vgl. auch Zph 1 7.

Zweiter Teil:

Das Erscheinen Jahwes zum Weltgericht

Cap. 3.

Der letzte Abschnitt des Buches Cap. 3 ist ein Psalm und zwar trägt derselbe im Unterschied von dem Psalm zu Anfang des Buches 1 2–4 12a 13 2 1–4 auch die äusseren Merkmale eines solchen an sich. In Überschrift und Unterschrift finden wir die Ausdrücke, wie תְּפִלָּה, das sog. ל autoris, לַמְנַצֵּחַ und נְגִינוֹת, die aus dem Psalmbuch bekannt sind, und im Innern weist das Stück das Wort סֶלָה auf (v. 3 9 13), das nur noch in den Psalmen sich findet (71 mal). Sind das zumeist musikalische Beizeichen, angebracht für die Verwendung des Liedes im öffentlichen Kultus, so ist mit KUENEN, CHEYNE u. a. anzunehmen, dass Cap. 3 aus einer für den Gottesdienst im Tempel bestimmten Liedersammlung entlehnt ist. Zu dieser Entlehnung führte der Titel, der den Namen des Propheten Habakkuk aufwies, wie in LXX verschiedene Psalmen die Namen Haggai und Sacharja tragen (vgl. Ps 145—148), aber vom Psalmbuch blieb das Lied dann ausgeschlossen, weil es bereits im Zwölfprophetenbuch stand.

Für die Herkunft des Psalms kann die Nennung Habakkuks in der Überschrift nichts beweisen, da die Psalmüberschriften nicht von den Autoren der Lieder, sondern von den Redaktoren der Sammlung herstammen. Dass Habakkuk aber wirklich nicht der Verfasser ist, zeigt der Inhalt, der in die Zeit des zweiten Tempels weist, da die Gemeinde, die von einem fremden Volke bedrängt ist (v. 16) und den Zorn Gottes zu fühlen hat (v. 2b), sich nach der im Weltgericht zu erwartenden Rettung sehnt. In diese späte Zeit führen auch einige einzelne Merkmale, welche ebenfalls STADE zuerst hervorgehoben hat (s. ZATW 1884, 167f.), wie der Gebrauch des späten Gottesnamens אֱלוֹהַּ v. 3 und die Anwendung des vom PC her wohl bekannten בְּקֶרֶב in בְּקֶרֶב שָׁנִים v. 3. Genauer die Zeit zu bestimmen, wird wohl kaum gelingen; denn auch wenn man gegen WELLH. für möglich hielte, dass v. 17 zu dem Psalme gehöre, so wäre daraus weiter für die Zeit der Entstehung

nichts zu entnehmen, als dass es eine Zeit des Misswachses und der Hungersnot war. Das Gemisch von Sehnsucht nach dem Tage Jahwes und von Furcht vor seinen Schrecken erinnert an die Stimmung Joels; der 3 13 genannte מָשִׁיחַ weist aber in die Zeit der Makkabäer und Hasmonäer, wo die Juden wieder einen Fürsten hatten.

Den Mittelpunkt des Inhalts bildet die Schilderung der Erscheinung Jahwes zum Weltgericht. Einerseits nimmt der Dichter die Farben aus der Geschichte, da er an jene grosse erste That Jahwes erinnert, die das Volk ins Dasein rief und es zum Staunen der erschreckten Nachbarn siegreich alle Gefahren bestehen liess. Andrerseits wird Jahwes Eingreifen in der letzten grossen entscheidenden Krisis als ein Kampf mit den Gewalten der Natur dargestellt; mythologische Elemente liegen dabei zu Grunde, auch wenn sie der Dichter selber vielleicht nicht mehr als solche versteht, sondern als Bilder fühlt, die von den Erscheinungen eines gewaltigen Wettersturms hergenommen seien. Das so geschilderte grosse Ereigniss hat den Zweck, die Welt zu richten, also einerseits das Gericht an den feindlichen Völkern zu vollziehen und andrerseits den Juden Rettung und Heil zu bringen. Bereits sieht der Dichter diese entscheidende Krisis sich anbahnen und erwartet für die nächste Zukunft die Offenbarung Jahwes und seines Erbarmens für Israel; diese sichere Nähe des Weltgerichts erfüllt ihn mit Angst und Bangen, aber gewährt ihm auch die Gewissheit, dass die Zeit der Ruhe und des Glückes nahe ist. Die ganze Schilderung ist, wie Cornill bemerkt, mehr durch grossartige Rhetorik, als durch klaren Gedankenfortschritt ausgezeichnet. Diese Eigentümlichkeit tritt auch darin zu Tage, dass der Dichter ohne Bedenken Abschnitte, in denen Jahwe angeredet ist, mit solchen, in denen von Gott gesprochen wird; mischt, vgl. v. 2 8–15 resp. 17 einerseits und v. 3–7 18 f. andrerseits. Obschon v. 3–7 und v. 8–15 einigermassen einander parallel sind, wird man doch schwerlich bei dem rhetorischen Charakter des Capitels diesen Wechsel zwischen 2. und 3. Pers. zum Kriterium einer Scheidung in zwei Psalmen (etwa: v. 2 8–17 und v. 3–7 18 f.) verwenden dürfen. Dagegen aber geht der Zusammenhang, den man bis v. 16 verfolgen kann, v. 17 ff. in die Brüche. Wellh. vermutet daher, dass v. 17–19 ein Anhang sei, der den verlorenen ächten Schluss ersetze. Vielleicht lässt sich v. 18 in etwas veränderter Form als ursprünglicher Abschluss halten und nur v. 17 und 19 als Zusätze begreifen, s. die Auslegung.

Metrisch verläuft der ganze Psalm, in dem die Gemeinde als Sprecherin auftritt (vgl. v. 14: לַהֲפִיצֵנִי und v. 16 יְגוּדֶנִּי), in regelmässig dreihebigen Vierzeilern. Scheidet man v. 17 und v. 19 aus, so sind es im ganzen dreizehn Strophen. D. H. Müller zählt bis v. 13 sechs Siebenzeiler; aber seine unregelmässigen Stichen zeigen, dass er damit dem ursprünglichen Metrum nicht gerecht wird.

1, die Überschrift, nennt den Psalm תְּפִלָּה, *Gebet*, wie auch verschiedene Psalmen im Psalmbuch heissen (vgl. Ps 17 86 90 102 142 und 72 20), bezeichnet Habakkuk ausdrücklich als הַנָּבִיא (s. 1 1), sodass nicht etwa an einen andern Träger des gleichen Namens gedacht werden kann, und enthält noch die musikalische Bemerkung עַל־שִׁגְיֹנוֹת, die ganz singulär ist. Zwar findet sich das Wort שִׁגָּיוֹן ohne עַל als Bezeichnung eines Psalms in Ps 7 1, aber ohne dass seine Bedeutung klar wäre. LXX hat dafür an unserer Stelle נְגִינוֹת gelesen; es ist darum mit Budde zu vermuten, dass dieses עַל־נְגִינוֹת der Rest der ganzen gewöhnlichen Einführung eines Psalmes: לַמְנַצֵּחַ בִּנְגִינוֹת (vgl. z. B. Ps 3 4) sei, die durch Versehen jetzt vollständig als Unterschrift in v. 19b figuriert. Vgl. noch zu v. 19b und über den Wert der Überschrift s. Vorbemerkung.

2, die Einleitung, deren metrische Gliederung von der Masora gänzlich verkannt ist: ***Jahwe, ich habe von dir gehört, Gesehen, Jahwe, dein Thun, Inmitten der Jahre thust du dich kund, Im Zürnen denkst du an Erbarmen.*** Vor allem muss im masoret. Text die Wiederholung von בְּקֶרֶב שָׁנִים und davor

der Wechsel von Impera. und Imperf. auffallen; von da aus ist man schon berechtigt, an der Ächtheit von בְּקֶרֶב שָׁנִים חַיֵּיהוּ Zweifel zu hegen. Diese werden erhöht, wenn man sich die Bedeutung von חַיֵּיהוּ klar machen will. Zwar soll darin noch manchen Exegeten gerade der Schlüssel zum Verständnis des ganzen Psalms liegen, der uns eröffne, dass der Sprecher um eine Wiederholung, ein Auflebenlassen des Erlösungswerkes flehe, das Jahwe einst am Anfang Israels so herrlich ausgeführt habe. Aber von diesem Werk ist vorher nicht die Rede: der Redende „sah“ die ägyptische Erlösung nicht, er sagt auch in Wirklichkeit bloss: „Ich habe von Jahwe gehört, sehe (habe wahrgenommen) sein Wirken“, und nach dem Folgenden: „du wirst dich kund thun“, ist dieses Wirken erst in seinen Anfängen. Wie formell (als Impera. neben folgenden Imperff.), so stimmt es also auch sachlich nicht zu seiner Umgebung, darum ist zu vermuten, dass ein Fehler darin stecke und man חַוֵּיהוּ, *thue es kund*, zu lesen habe. Dann aber folgt weiter, dass es die Randerklärung zu תּוֹדִיעַ ist und darum auch die diesem vorangehenden Worte בְּקֶרֶב שָׁנִים vorgesetzt erhalten hat. Somit ist einmal das Sätzchen חַוֵּיהוּ בְּקֶרֶב שָׁנִים als Glosse auszuscheiden. Ferner ist für יָרֵאתִי, das, wenn es mit den Auslegern zu שָׁמַעְתִּי gezogen werden dürfte, וָאִירָא lauten müsste, nach LXX, die neben der Übersetzung des falschen יָרֵאתִי noch das richtige κατενόησα erhalten hat, רָאִיתִי zu lesen; die Verderbnis in יָרֵאתִי ist durch die Rücksicht auf v. 16 entstanden. Das Perfectum geht hier nicht auf vergangene Zeiten, sondern auf ein vom Sprecher soeben erlebtes Faktum. Irgend ein wichtiges Ereignis hat sich ihm deutlich als ein Werk Gottes aufgedrängt und diese Wahrnehmung ist ihm die Gewähr, dass *im Laufe der Jahre, in den nächsten Jahren* (das bedeutet בְּקֶרֶב שָׁנִים, in dem nichts von einer Gegenüberstellung mit den Anfängen Israels, noch eine Andeutung von dem altgewordenen Israel liegt) Gott sich offenbaren wird, dass er Israel nicht vergessen hat, wie es nach der allgemeinen Situation hatte bis anhin scheinen mögen. Für תּוֹדִיעַ, das ein Obj. verlangte, liest man besser mit LXX das Niph. תִּוָּדַע, vgl. Ex 6 3 Jes 19 21; zu זָכֹר vgl. Gen 8 1 19 29 Ex 2 24. Der Vers ist, auch so gefasst, ausserordentlich wichtig für das Verständnis des Psalms: Die Gemeinde fühlt sich unter dem Zorne Gottes, bis endlich die Heilszeit anbricht, vgl. Jes 64 5–8; lange hat sich von dieser nichts angekündigt, jetzt aber können deutliche Zeichen wahrgenommen werden, dass Gott die Seinen nicht vergisst und bereits daran ist, sein Heil zu offenbaren. Das ist eine durchaus treffende Einleitung zu der folgenden Darstellung des unmittelbar bevorstehenden Weltgerichts. D. H. Müller versetzt ganz unpassend v. 7 in der von Perles vermuteten Form (s. zu v. 7) hinter יָרֵאתִי, als ob der Sprecher sich als Zeitgenossen der Rettung aus Ägypten betrachtete.

3–7, die Schilderung der Theophanie; das Bild entlehnt Farben und Züge den gewohnten Darstellungen solcher Theophanien, die Jahwe vom Sinai her in herrlichem Lichtglanz erscheinen lassen, vgl. Jdc 5 Dtn 33. Diese Vorbilder, sowie die lebendige Veranschaulichung des Dargestellten als schon Vorhandenen erklären die Mischung und den Wechsel von Imperf. und Perfect im folgenden. **3** *Gott kommt von Teman Und der Heilige vom Ge-*

birge Paran; Den Himmel bedeckt seine Hoheit Und von seiner Herrlichkeit ist die Erde erfüllt. Zu אֱלוֹהַּ vgl. Vorbemerkung; das parallele קָדוֹשׁ ist wie Jes 40 25 und Hi 6 10 als Eigenname gebraucht. Zu dem Namen der edomitischen Landschaft, *Teman*, vgl. zu Am 1 12; zu הַר פָּארָן, in dem Ges.-Buhl nicht das Bergland Azâzimât, sondern den Höhenzug zwischen Sinai und Se'îr längs des älanitischen Golfs sieht, vgl. noch Dtn 33 2 und die Wörterbb. Der erste Halbvers erinnert an Dtn 33 2, der zweite an Ps 8 2 148 13 und Jes 6 3. Dass der Verfasser trotz seiner poetischen Schilderung der Herkunft Jahwes vom Sinai den Sinai nicht mehr für den Wohnsitz Gottes ansieht, ist selbstverständlich. **4** hat keinen guten Text; die Verbindung von v. 4ᵇ mit dem Vorhergehenden (Wellh., Nowack: „die Strahlen zu seiner Seite macht er zur Hülle seiner Majestät") ist jedoch keine Verbesserung. Offenbar ist zu v. 4ᵇ der parallele Stichos ausgefallen; ausserdem wäre für תִּהְיֶה ein mascul., da נֹגַהּ masculinisch ist, zu vermuten (Wellh. u. a.), ferner ist mit Oort und Nowack nach LXX wohl נָגְהוֹ (ev. נָגְהוֹ gelesen, so Cheyne) für וְנֹגַהּ herzustellen und mit den meisten Exegeten שָׂם für das unverständliche שָׁם zu punktieren. *Es glänzen wie das Sonnenlicht* ..... (nach Cheyne wäre für תִּהְיֶה zu vermuten: חֲנִיתָיו *seine Speere*), *Strahlen gehen aus von seiner Seite, (Zum Schirm macht er seine Hoheit) Und zur Hülle setzt er seine Majestät.* Zu dem Inhalt vgl. Ps 18 13 104 2 Jes 60 1 Hes 10 4. קַרְנַיִם sind nicht die Blitze, die zu verfrüht kämen, sondern die *Strahlen,* die *von seiner Seite* von seiner Rechten und Linken, ausgehen, vgl. Ex 34 29-35. Für den dritten Stichos ist etwa zu vermuten: סֵתֶר עָשָׂה הֲדָרוֹ; der Glanz und die Majestät der Erscheinung verhüllen Gott selber dem profanen Menschen. D. H. Müller begnügt sich mit der Änderung von וְשָׁם in וְהֵם = „und sie (scil. die Strahlen) sind die Hülle seiner Macht". **5 6**ᵃᵅ *Vor ihm geht die Pest einher Und auf dem Fuss folgt ihm die Seuche. Er tritt auf und bringt die Erde ins Wanken, Er schaut auf und versetzt die Völker in Zittern.* Zu רֶשֶׁף vgl. Dtn 32 24 und zu den guten und bösen Dämonen, die die Götter begleiten, KAT³ 455f. **6**ᵃᵅ Für וַיְמֹדֶד, „er misst", das keinen Sinn giebt, l. nach LXX entweder וַיָּמְעַד Ps 69 24 oder mit Wellh., Nowack וַיְמוֹגֵג Hi 30 22 (vgl. auch LXX zu Am 9 5) oder mit Guthe וַיְמוֹטֵט resp. וַיָּמוֹט, vgl. Jes 24 19. Zum letzten Stichos vgl. Hi 37 1. **6**ᵃᵝ **7** *Und es zerbersten die ewigen Berge, Versinken die uralten Hügel; Es fürchten sich die Hütten Kuschans, Es beben die Zelte von Midian.* Zu den *ewigen Bergen* und *uralten Hügeln* vgl. Gen 49 26 Dtn 33 15 Ps 90 2, zum *Bersten* und *Versinken* derselben Mch 1 4 Jes 24 19. **6**ᵇ ist in jeder Hinsicht schleppend, zumal bei der Wiederholung von עוֹלָם; es scheint nicht als selbständiger Satz, sondern als Glosse zu den Bergen gedacht zu sein, um diese als die uralten Wege Jahwes nach Mch 1 3 Am 4 13 zu bezeichnen. Mit Recht sehen daher Nowack und Davidson das Sätzchen als sekundär an. Dasselbe wird aber von den beiden ersten Wörtern **7** gelten. *Unter Unheil,* scil. *von Unheil bedrückt, sehe ich* kann man die ganz unhebr. Wendung תַּחַת אָוֶן רָאִיתִי nicht übersetzen. Die Konjektur von Perles (Analekten 66) תַּחַת און, „On (-Heliopolis) erschreckt", passt nicht, weil eine Stadt nicht den Ländern Kuschan und Midian parallel stehen kann. Die

Wörter sind ein unverständlicher Einschub wie וְאַף כִּי 2 5. Dagegen ist mit PERLES יִירְאוּ für רָאוּךָ einzusetzen, wie der Parallelvers empfiehlt. Ob אֶרֶץ ursprünglich ist, kann man fragen. כּוּשָׁן, das nur hier vorkommt, hat man trotz LXX nicht mit כּוּשׁ zu identifizieren; die Parallele mit מִדְיָן zeigt, dass auch Kuschan in der Nähe des Sinais, von wo Jahwe aufbricht, wohnende Beduinen bezeichnet.

8—12, die Frage nach dem Grunde von Jahwes zornigem Eingreifen, die zwar mehr rhetorisch ist und in der Hauptsache nur zur Einführung einer neuen Schilderung der Theophanie dient. 8 *Ist gegen die Ströme dein Zorn entbrannt Oder gegen das Meer, Jahwe, dein Grimm, Dass du über das Meer deine Rosse fahren lässt, Deine Wagen über Wasserschwall?* Dass die Doppelfrage von הֲ und אִם mit zweimal folgendem בִּנְהָרִים bedeutungslos ist, haben auch NOWACK und GUNKEL (Schöpf. und Chaos 105) gesehen; der Text ist in Verwirrung geraten, man hilft ihm besser auf durch Weglassung von אִם בַּנְּהָרִים (NOWACK scheidet dazu auch חָרָה יְהוָה aus) und Versetzung von יְהוָה hinter בַּיָּם (so GUNKEL), als durch Änderung von הַבִנְהָרִים in הַבֶּהָרִים, „ist gegen die Berge etc." (so D. H. MÜLLER), besonders wenn unsere Vermutung über v. 8[b] richtig ist. Zu v. 8[b] ist v. 15 eine vom Rande in unrichtigen Zusammenhang geratene Variante, nach der man als ursprünglich vermuten darf: כִּי הִדְרַכְתָּ בַיָּם סוּסֶיךָ מַרְכְּבֹתֶיךָ בְּחֹמֶר מָיִם, so ebenfalls GUNKEL; הִדְרַכְתָּ ist durchaus vorzuziehen, wenn schon LXX für הִרְכַּבְתָּ zeugt. Auf diese Weise ist auch die ungewöhnliche Verbindung von יְשׁוּעָה (s. darüber unten) mit מַרְכְּבֹתֶיךָ gehoben, die nur mit Bedenken als Epexegesierung durch ein Substantiv erklärt werden könnte, vgl. GES.-KAUTZSCH[27] § 131r. Dass diese Aussage über Jahwes Zorn aufs Meer nicht in die alten Sinaitheophanieen gehört, aber auch nicht auf die Spaltung des Roten Meeres geht, leuchtet ein; darum wird man GUNKEL zustimmen, dass hier Elemente aus einer altmythologischen Theophanie nachwirken, in der Jahwe etwas mit dem Meere zu thun hatte. Um so mehr ist an den Kampf mit der Tiâmat, dem Urmeer, zu denken, als auch im folgenden Anklänge daran sich finden. Immerhin mag ein wirkliches Bewusstsein von diesen Zusammenhängen dem Autor abgegangen sein; er kann an das Wolkenmeer und das Bild vom Wettersturme mit seinen Blitzen und Aufwühlungen der Erde gedacht haben. 9 10[aα] *Deinen Köcher entleerst du ganz, Dein Bogen ist satt von Geschossen; Zu Strömen spaltest du die Erde, Es sehen dich zitternd die Berge.* An den Anfang der Strophe ist das Wort zu stellen, dessen verdorbener Rest nach GUNKEL in יְשׁוּעָה v. 8 und wahrscheinlich noch einmal nach einigen Codd., HOUBIGANT und NOWACK in אֹמֶר סֶלָה v. 9[a] vorliegt, nämlich אַשְׁפָּה oder אַשְׁפָּתְךָ. Die beiden letzteren Gelehrten belassen das Wort an der Stelle von אֹמֶר סֶלָה und lesen nach denselben Codd. für die beiden vorangehenden unverständlichen Worte (s. darüber Anmerkung bei KAUTZSCH) vielmehr שִׂבַּעְתָּ מַטּוֹת, ἐχόρτασας βολίδας, *du sättigtest mit Geschossen (deinen Köcher).* Dem entsprechend vermutet NOWACK, dass das von WELLH. für עֶרְיָה תֵעוֹר vorgeschlagene עוֹרֵר תְּעוֹרֵר nicht nach II Sam 23 18 = *schwingen,* sondern nach Jes 23 13 = *entblössen* zu erklären sei. In der That passte ein *du entblössest deinen Bogen* (durch Entkleidung aus seiner Um-

hüllung) besser als „du schwingst den Bogen". Wahrscheinlich ist aber mit GUNKEL mit leichterer Änderung zu lesen: עֶרְיָה תְּעַר oder vielleicht noch besser mit inf. absol. für das abstrakte Nomen und mit regelmässiger Verbalform: עָרֹה תְּעָרֶה, was in der bekannten Bedeutung des Pi. von עָרָה, *entleeren*, vortrefflich zu dem *Köcher* passt. Der Köcher wird ganz entleert, das führt die Sättigung des Bogens herbei, der übergenug in Thätigkeit treten musste. So versteht man auch, wie שבעת מַטּוֹת als Aussage zu קַשְׁתֶּךָ gehören kann; man lese mit GRÄTZ und GUNKEL den stat. constr. fem. שְׂבֻעַת, *gesättigt*. D. H. MÜLLER versetzt v. 9aβ ohne Grund in der Form: שִׁבַּרְתָּ מַטּוֹת אֹיֵב (= „du zerbrichst die Stäbe des Feindes") an das Ende von v. 13, wo es nur schwächlich klingt. *Zu Strömen spaltest du die Erde* bedeutet nach Ps 78 15 f.: du spaltest die Erde, so dass Ströme entspringen; die Änderung von נְהָרוֹת in חֲנִיתְךָ (= „deine Lanze spaltet die Erde", so D. H. MÜLLER) ist unnötig. Der Erde parallel sind die *Berge* **10aα**, die angesichts dieses göttlichen Auftretens zittern und beben. LXX scheint dafür עַמִּים, *Völker*, gelesen zu haben, während in einer parallelen Schilderung Ps 77 17 מַיִם sich findet; aber keines von beiden ist für unsern Kontext besser als הָרִים. **10aβb 11a** ***Es strömen Wasser die Wolken, Der Ocean erhebt seine Stimme, Ihren Aufgang vergisst die Sonne, Der Mond bleibt in seiner Wohnung***. In Ps 77 17 ff., dessen Verf. offenbar unsern Psalm kannte, ist der erste Stichos in besserem Texte erhalten, mit NOWACK hat man zu lesen: זֹרְמוּ מַיִם עָבוֹת, wobei זֹרְמוּ als Po. zu erklären ist (s. GES.-KAUTZSCH27 § 55 b), vgl. das ähnliche denominative Po'el שֹׁרֵשׁ von שֹׁרֶשׁ. תְּהוֹם ist nicht der Himmelsocean, sondern das grosse Weltmeer, das durch Jahwes Erscheinen in Aufruhr gesetzt wird und gewaltig erdröhnt. Gegen die gewöhnliche Fassung von רוֹם יָדֵיהוּ נָשָׂא als: *hoch erhebt er seine Hände*, das dann als kühnes Bild für die hochaufgeworfenen Wogen gedeutet wird, spricht alles: רוֹם = מָרוֹם wäre singulär und müsste erst noch als sog. Accus. der Richtung erklärt werden, יָדֵיהוּ ist eine Unform, die sich durch עֵינֵיהוּ Hi 24 23 (s. dort) nicht rechtfertigen lässt, und das folgende שֶׁמֶשׁ bliebe ohne Prädikat. NOWACK vermutet daher unter Berücksichtigung der LXX, die einen andern Text voraussetzt, dass zu lesen sei: מִזְרָחוֹ נָשָׁה שֶׁמֶשׁ (eventuell, da שֶׁמֶשׁ auch femin. gebraucht wird: מִזְרָחָהּ נָשְׁתָה). Damit ist ein glücklicher Parallelstichos zu der Aussage über den Mond gefunden und die Ähnlichkeit mit dem verdorbenen MT ist augenfällig. **11a** l. זְבוּלֹה = זְבוּלוֹ. **11b 12** ***Beim Leuchten deiner Pfeile verziehen sie sich, Beim Glanz deines blitzenden Speeres. Im Grimm beschreitest du die Erde, Im Zorn zertrittst du die Völker***. In v. 11b wird der Grund für das Verschwinden von Sonne und Mond angegeben: vor Gottes Licht und Glanz verschwinden Sonne und Mond. Dass der Gedanke an ein gewaltiges Gewitter auch hier mitspielt, lässt sich nicht verkennen, vgl. auch Ps 77 18 f. und Na 3 3. יְהַלֵּכוּ wird gewöhnlich als Relativsatz zu חִצֶּיךָ gefasst; aber הִלֵּךְ bedeutet nicht: hin- und herfliegen, sondern: gehen, davongehen. In **12** folgt zusammenfassend die Erklärung der ganzen grossartigen Schilderung: Jahwe übt Gericht an der Menschheit.

13—15 Jahwes Eingreifen geschieht zur Rettung seines Volkes. Die Perfekte zeigen, dass hier dem Dichter deutlich Heilserfahrungen der

Vergangenheit vor Augen schweben; aber diese sind nur ein Bild des Grösseren, was nahe bevorsteht. Der Sinn ist: das hast du gethan, das thust du wieder. Bei der Zerschmetterung des Gottlosen v. 13 und des Zerstiebens seines Heeres v. 14 ist an Antiochus IV. und an die Niederlage der syrischen Heere zu denken. **13** ***Du ziehst aus deinem Volke zu Hilfe, Zu helfen deinem Gesalbten; Du zerschmetterst das Haus des Gottlosen; Du legst den Grund bloss bis auf den Fels.*** Da das Nomen יֵשַׁע kein Obj. mit אֶת־ verträgt und auch LXX verschieden übersetzt: εἰς σωτηρίαν und τοῦ σῶσαι, ist das zweite לְיֵשַׁע mit Wellh., Nowack לושׁיע = לְהוֹשִׁיעַ zu lesen, vgl. Ges.-Kautzsch[27] § 53 q. מְשִׁיחֶךָ kann auf keinen Fall einen königlichen Prinzen, wie Peiser annimmt, bedeuten, am allerwenigsten, wo es, wie hier, in Parallele mit עַמֶּךָ steht. Gewöhnlich bezeichnet es den regierenden König Israels, sei es den der Gegenwart, sei es den von der Zukunft erhofften. Auch andere Personen, wie die Priester und später die Patriarchen (Ps 105 15), können „Gesalbte" heissen; immer aber sind es solche in führender, leitender Stellung und nirgends kann die Anwartschaft auf eine solche Stellung, sondern erst der Besitz diesen Titel verleihen. Der Gebrauch des Titels מָשִׁיחַ vom Volke Israel ist nicht erwiesen, hier wäre er zudem rein tautologisch; darum muss der regierende König oder Fürst gemeint sein. Dem wird Jahwe im bevorstehenden Weltgerichte helfen. Der unsichere Text von v. 13ᵇ ist in der obigen Übersetzung unter der Annahme, dass mit Oort עֵרוֹתָ für ערות und צור für צַוָּאר zu lesen sei, dadurch verbessert, dass ראשׁ מ ausgeschieden wurde, trotzdem die Codd. der LXX eher für Auslassung von מִבֵּית eintreten; das geschah, weil in v. 13ᵇᵝ יְסוֹד und צור für ein Haus, nicht für ein Haupt sprechen. Wenn מָשִׁיחַ ein jüdischer Fürst, am ehesten wohl ein Hasmonäer, ist, so ist bei רָשָׁע an einen syrischen Herrscher zu denken, vgl. die Vorbem. zu v. 13-15. Eine andere Auffassung s. bei Kautzsch. **14** bietet ebenfalls einen schwer verständlichen Text; vermutungsweise sei übersetzt: ***Du durchbohrst mit deinen Geschossen sein Haupt, Seine Fürsten zerstieben wie Spreu; Mich zu zerstreuen zieht herauf ihr Heer, Zu fressen den Armen im Versteck.*** Der Sinn wäre: Der Gottlose wird von Jahwe gefällt, darauf fliehen seine Fürsten auseinander, die mit ihren Heeren gegen Juda und Jerusalem heraufgezogen sind, um das Volk zu zerstreuen und dann um so sicherer im Verborgenen die Einzelnen auszurotten. Der Anschlag der Heiden gegen Jerusalem führt vielmehr zur Vernichtung der Judenfeinde. So war es bei Antiochus IV., so wird es in Zukunft und bei dem entscheidenden letzten Völkersturme sein, vgl. Vorbem. zu v. 13-15 und s. zu v. 16ᵇ. Bei dieser Zurechtlegung des Textes ist mit Ewald, Nowack u. a. angenommen, dass בְּמַטֶּיךָ, resp. nach v. 9 בְּמַטּוֹתֶיךָ, für בְּמַטָּיו und ראשׁו ***sein*** (des Gottlosen) ***Haupt,*** für ראשׁ zu lesen sei. Weiter vermute ich: פְּרָזָיו יְסֹעֲרוּ כְּמֹץ לַהֲפִיצֵנִי עָלָה צְבָאָם (ev. עַמָּם) לֶאֱכֹל וגו׳; יְסֹעֲרוּ ist Pu'al, zu der Verbindung mit כְּמֹץ vgl. Hos 13 3. Durch diese Konjektur werden wir das vor לֶאֱכֹל unmögliche כְּמוֹ und das unverständliche עֲלִיצֻתָם los und gewinnen wenigstens einen Sinn, der mit der Erwartung der jüdischen Gemeinde stimmt, dass der Antichrist vor Jerusalem fallen und dann das Heil anbrechen werde. **15** hat hier keine Berechtigung, er ist weiter nichts als Variante zu v. 8ᵇ, s. dort.

16—19, der Schluss, der mit שָׁמַעְתִּי v. 16 deutlich auf den Anfang zurückgreift. Da für v. 17 kein richtiger Zusammenhang nach vorn oder hinten zu entdecken ist, wird er Einschub sein; ebenso scheint v. 18 f. spätere Zuthat, s. unten. **16ª** + אֲשֶׁר von v. 16ᵇ, wofür אַשְׁרֵי zu lesen ist (vgl. auch LXX): das Erscheinen Jahwes zum Weltgericht wirkt zunächst Angst und Beben. *Ich höre, da zittert mein Leib, Bei jedem Laut beben meine Lippen, Angst fährt mir in die Gebeine, Und wo ich bin, zittern meine Schritte.* Zu שָׁמַעְתִּי kann nur das vorher beschriebene Kommen Jahwes Objekt sein; davon vernimmt er Anzeichen; Gottes Werk kündigt sich dem Autor an, aber לְקוֹל, bei jedem Ton, der davon ihm zu Ohren dringt, erzittert er. Wegen צלל darf man nicht an ein Klirren der Zähne, statt an ein Vibrieren, Beben der Lippen denken. רָקָב ist bildlicher Ausdruck für äusserste Kraftlosigkeit, es fehlt den Knochen an Festigkeit; τρόμος der LXX ist kein Grund, um רַעַד dafür zu lesen. Ebenso ist nicht mit Nestle und Nowack שְׁאֵרִי, *mein Fleisch,* dem אַשְׁרֵי vorzuziehen; vgl. zu den Wirkungen von Vision und Audition Dan 8 18 27 10 8. Statt אֶרְגָּז ist יִרְגְּזוּ notwendig. **16ᵇ**, die erste Hälfte eines Vierzeilers: *Ich finde Ruhe am Tage der Drangsal, Wenn heraufzieht das Volk, das mich befehdet.* Neben der Angst (s. v. 16ª) bringt das Herannahen der Entscheidung doch auch Ruhe, zwar erst am Tage, wo das Gericht über den letzten Feind vollzogen ist, kommt Israel zur מְנוּחָה. Zu אָנוּחַ in diesem prägnanten Sinne vgl. das Hiph. הֵנִיחַ Jes 14 3 57 18 (s. zu diesen Stellen); die Änderung in אֶנָּחֵם (Wellh.) ist unnötig. יוֹם צָרָה ist der Tag des Weltgerichts Zph 1 15, der auch für Israel zuerst ein Tag der Not ist, aber andrerseits ihm nach lange getragener Bedrückung und Drangsal endlich den Anbruch definitiven Heils bringt, vgl. Jes 14 3. לְ in לַעֲלוֹת nimmt לְ von לְיוֹם wieder auf; dagegen ist notwendig das לְ von לְעָם zu tilgen, das aus Abirren des Auges des Schreibers auf das vorangehende Wort entstanden ist, und nach LXX (μου) יְגוּדֵנִי (vgl. auch לַהֲפִיצֵנִי v. 14) für יְגוּדֶנּוּ zu lesen; zu dem Verb גוד vgl. Gen 49 19. So wird die Konstruktion erträglich und erhält עֲלוֹת ein richtiges Subj., da man als solches doch nicht יוֹם צָרָה hinnehmen kann. עַם יְגוּדֵנִי ist die judenfeindliche Menschheit, Gog von Magog Hes 38 f., wohl bes. verkörpert gedacht in dem syrischen Reiche, das zum ersten Mal den Antisemitismus in die That umsetzte. Damit bricht der Psalm ab; denn was v. 17-19 folgt, ist nicht als genuine Fortsetzung zu begreifen. Höchstens könnte ein Gedanke wie v. 18 den Abschluss bilden, wenn man וְאָז für וַאֲנִי an den Anfang setzen dürfte: *Und dann will ich frohlocken über Jahwe, Will jubeln über den Gott meines Heils.* Dagegen ist

17 im Zusammenhang unverständlich. Man muss das Wichtigste eintragen, wenn man darin einen Gegensatz zu dem Vorhergehenden sehen will: ich werde ruhen am Tage der Drangsal, denn jetzt etc. Vielmehr ist der Vers eine an Joel bes. Jo 1 17-20 erinnernde Beschreibung der Not des Landes, wenn das Volk (viell. ist gar an das Heuschrecken„volk" gedacht) heraufzieht, er knüpft also nicht an den Hauptgedanken an, sondern an einen einzelnen Begriff und bietet dazu eine Ausführung, die als Randcitat gemeint ist. Das Ganze ist ein Sechszeiler: *Denn der Feigenbaum trägt nicht* (l. nach Paralle-

lismus und LXX mit NOWACK תְּפָרַח für תִפְרָח) *Und keine Frucht ist an den Reben, Der Ertrag des Ölbaums bleibt aus Und das Feld trägt keine Nahrung, Die Schafe sind aus den Hürden verschwunden Und keine Rinder giebt es mehr in den Ställen.* Zu כִּחֵשׁ vgl. Hos 9 2; מַעֲשֵׂה זַיִת ist nicht der Trieb, sondern das Produkt d. h. die Frucht des Ölbaums, vgl. עָשָׂה im folgenden Stichos (so richtig NOWACK). Zu שְׁדֵמוֹת vgl. Jes 16 8, doch ist vielleicht nach LXX mit NOWACK wegen des singularen Prädikats dafür שָׂדֶה zu lesen. CHEYNE setzt auch hier wie Jes 16 8 dafür סְמָדַר, *Traubenblüte,* und liest dem entsprechend אֶשְׁכֹּל, *Traube,* für אֹכֶל. גָּזַר kommt intransitiv nicht vor, l. daher mit WELLH. נִגְזַר, מִכְלָה steht für מִכְלָא, wie umgekehrt נשא für נשה v. 10. Das ἅγ. λεγ. רְפָתִים ist von LXX auch Jo 1 17 und Zph 2 14 vorausgesetzt (s. NESTLE ZATW 1900, 168) und auch in der Mischna gebraucht. **18** könnte unter Umständen in der oben am Ende von v. 16 angegebenen Form die zweite Hälfte des letzten Vierzeilers unseres Psalmes sein; wahrscheinlich aber darf er von **19ª** nicht getrennt werden, der in seinen aus Ps 18 entnommenen Wendungen (vgl. Ps 18 33 34 73 26) die Merkmale eines liturgischen Anhangs aufweist, und darum werden beide Verse sekundären Ursprungs sein und den genuinen Schluss des Psalms verdrängt haben (so auch WELLH. und GRIMM Lit. Append. 21 f.) Für בָּמוֹתַי lesen GUTHE und NOWACK nach LXX wohl mit Recht nur בָּמוֹת; zu הִדְרִיךְ עַל־בָּמוֹת vgl. Mch 1 3.

19ᵇ, die Unterschrift, gehört wahrscheinlich an die Spitze des Capitels, s. zu v. 1. Andernfalls müsste man mit NESTLE und NOWACK annehmen, dass v. 19ᵇ in dem Gesangbuch, aus dem das „Gebet Hab's" stammt, zu dem folgenden Psalme gehörte und nur aus Versehen mit Cap. 3 in das Buch Hab wanderte. In jedem Fall ist statt נְגִינוֹתָי wie überall im Psalmbuch (vgl. Ps 4 1 6 1 54 1 etc.) nur נְגִינוֹת zu lesen.

ZEPHANJA.

Einleitung.

I. Inhalt und Zusammensetzung des Buches. Zephanja, der neunte in der Reihe der „Zwölf Propheten“ im MT, wie in LXX, beginnt in Cap. 1 mit einer Schilderung des Gerichts, das Juda und Jerusalem am nahen Tage Jahwes bevorsteht, wo mit all den Götzen- und Baalsdienern und den Liebhabern und Nachahmern der assyrischen Mode, den hochmütigen und eingefleischten Verächtern Jahwes aufgeräumt wird. Voranzustellen ist wahrscheinlich 1 7, die Aufforderung des Propheten zur Stille vor Jahwe, der mit seinen geladenen Gästen zum Schlachtopfer erscheint (s. zu 1 7); dann hat Jahwe das Wort und kündigt das Gericht an, das er an Jerusalem halten wird. Auch im 2. Cap. setzt sich die Rede Jahwes fort; 2 1 2ª 4 bildet wohl die Überleitung zu der Bedrohung der Philister 2 5–7 (der Moabiter und Ammoniter 2 8–11, ein Abschnitt, der nicht dem Grundstock des Buches angehört), der Kuschiten und Assyrer (2 12–15). In diesen beiden Capp. finden sich allerdings auch ausser 2 8–11 einige fremde Elemente, darunter solche, welche die Schilderung des bevorstehenden historischen Ereignisses, das Juda, Philistäa, Kusch und Assur die Vernichtung bringen soll, als eine Beschreibung des eschatologischen Völker- und Weltgerichts deuten (vgl. zu 1 3 6 18 2 3 7).

In Cap. 3 setzt eine neue Apostrophe des gottlosen Jerusalems ein, die aber ganz andere Sünden erwähnt als Cap. 1, besonders auch die Undankbarkeit gegen Gottes Wohlthaten hervorhebt (3 1–7). Statt als Basis zu neuer Strafdrohung wird dieser Weheruf als Ausgangspunkt benutzt, um die Notwendigkeit des Einschreitens Jahwes zum Weltgericht, sowie zur Rettung der Frommen in der Krisis, die auch in Jerusalem sich vollzieht, zu folgern und diese Hilfe Gottes darzustellen (3 8–13). Die Stimmung hat also ganz umgeschlagen gegen v. 1–7, und zuletzt folgt noch eine Aufforderung an Zion, über die herrliche Rettung zu jubeln, die Jahwe selber mit Wonne erfüllt und die er auch die Juden in der Diaspora erfahren lässt (3 14–20).

Diese Skizze des Inhals zeigt, dass das Buch in zwei Hauptbestandteile zerfällt: 1) die Drohung des nahen Gerichtes über Juda und einige andere Staaten, wie Philistäa, Ägypten-Kusch und Assur, und 2) die Verheissung der herrlichen Rettung

der Frommen in dem verdorbenen Jerusalem am Tage des eschatologischen Weltgerichtes. Der letztere Teil setzt sich wieder deutlich zusammen aus drei Einzelstücken, von denen das zweite an das erste und das letzte an die beiden vorhergehenden sich anschliesst, erweist sich aber im Ganzen als Anhang zu Cap. 1 f., der dem Gericht das Heil gegenüberstellen soll. Daneben sind einzelne kleinere Elemente auszuscheiden, die sich in den grossen Zusammenhang nur lose einfügen. Von den das historische Ereignis in ein eschatologisches umdeutenden Stücken in Cap. 1 f. ist schon gesprochen; ausserdem aber finden sich ein paar Verse, die eine andere Stellung den Heiden gegenüber einnehmen als ihre Umgebung, so 2 11 3 9 f.

II. Die Entstehung und der Autor der Gerichtsdrohung Cap. 1 f. Die nach Inhalt und Form zusammengehörenden Teile von Cap. 1f., nämlich 1 7 2 $3^{a\alpha}$ 4 5 $8^{a\beta}$–11^{a} 12 13^{a} 14–17 (exc. v. $17^{a\gamma}$) 2 1 2^{a} 4 5–7* 12–14, geben deutlich ihre Entstehungszeit zu erkennen. Es ist einmal von Angehörigen und Würdenträgern des königlichen Hauses die Rede, welche das Haus ihres Herrschers mit Unrecht und Trug erfüllen, ohne dass dem König selber irgend welche Schuld zugemessen wird (1 8 f.); daraus ist zu schliessen, dass ein König Juda und Jerusalem beherrscht, dem es an der Macht gebricht, einen wirksamen Einfluss auf die Leitung der Geschäfte auszuüben. Nimmt man dazu, dass die Jerusalemer mit auf seinen Hefen ohne jegliche Störung abgelagertem Weine verglichen sind (1 12), d. h. dass eine lange Periode vorangegangen ist, in der Jerusalem unbehelligt blieb, so bietet sich sofort als Entstehungszeit der Anfang der Regierung Josias, der im Alter von 8 Jahren 638 auf den Thron kam (II Reg 22 1) und 608 bei Megiddo fiel. Dahin führt auch die Schilderung des Treibens der Jerusalemer in 1 4–9, die vortrefflich passt zwischen die Regierung Manasses, der der assyrischen Mode und dem Götzendienste Thür und Thor öffnete, und der Reform Josias im Jahre 621, die den Kultus von allem Heidnischen zu reinigen suchte. Der König Josia wird vom Propheten nicht getadelt, also war er wohl noch zu jung, um die Zügel der Regierung kräftig in die Hand zu nehmen, zudem aber mochte bekannt sein, dass seine Sympathie diesem Treiben der Grossen nicht gehörte. Innerhalb des Spielraums von 638 bis 621 das Datum der Prophetie näher zu bestimmen hilft die Erwägung, dass die Anzeichen des bevorstehenden Sturmes dem Propheten schon sichtbar sein mussten, dass ihm die von Jahwe zum Schlachtopfer Geladenen (1 7) keine fingierte Grösse sein konnten. Es müssen in seinem Gesichtskreise Feinde aufgetaucht sein, von denen er die Vollstreckung der Juda gedrohten Strafe erwarten durfte. Das sind weder die Assyrer noch die Ägypter, da diesen vielmehr auch die Vernichtung droht, und ebenso wenig ein kleineres Volk aus der Nachbarschaft, da er einem solchen nicht Züge bis Kusch und Nineve zutrauen konnte. Der Prophet hat ohne Zweifel die Skythen im Auge, die schon geraume Zeit Vorderasien in Unruhe versetzten, und zwar ist dieses wilde Reitervolk wohl bereits im Heranzuge nach Palästina, wie er Juda und Jerusalem mit dem Gerichte für ihre Sünden droht. Er erwartet, dass die Skythen die philistäischen Städte zerstören, Jerusalem erobern, selbst unter Kusch eine Niederlage anrichten, und dann wieder nach Norden umkehrend, über Nineve herfallen und Assur ein Ende bereiten werden. Nur an Philistäa sind seine Worte erfüllt, ein Beweis, dass sie wirklich Weissagung und vor dem Eintreffen der Skythen im südlichen Palästina entstanden sind. Nun wird der Zug der skythischen Reiterschaaren nach dem Süden an Juda vorbei in das

Jahr 626 verlegt, so dass wir mit grosser Zuversichtlichkeit die Entstehung der Gerichtsdrohung Zph's in das Jahr 627 oder den Anfang 626 verlegen dürfen. Die Überschrift 1 1 giebt somit das richtige Datum für den Grundstock von Cap. 1 f. an.

Zu bezweifeln, dass der Autor dieser Prophetie der in der Überschrift 1 1, sonst aber nirgends im AT genannte Zephanja, LXX Σοφονίας, war, liegt kein Grund vor. Auch die Nachricht von seiner Herkunft aus der königlichen Familie (s. zu 1 1) wird insofern durch den Inhalt bestätigt, als er sich über das Treiben am Hofe wohl unterrichtet zeigt (vgl. 1 8 f.). Alles weist somit darauf hin, dass er Jerusalemer war; darum ist nicht einzusehen, wie Pseudo-Epiphanius zu der Angabe kam: ἐκ φυλῆς ἦν Συμεὼν ἀγροῦ Σαβαραθά resp. ἀπὸ ὄρους Σαραβαθᾶ. Aber wichtiger als diese Notizen über die äusseren Verhältnisse des Propheten sind seine Worte; sie sind ein ausserordentlich wertvolles Dokument aus der Zeit, die unmittelbar der Reform Josias voranging, denn wir vernehmen darin eine Stimme, die uns Zeugnis giebt über die Zustände in Jerusalem und offenbar aus den Kreisen stammt, welche das deuteronomische Gesetz ins Leben gerufen haben. Es ist die Opposition gegen das ausländische Wesen in Kultus und Sitte, die sich hier erhebt, gegen die fremde Kultur, die mit ihrem Götzendienst und ihrem Luxus die nationale Art verderbt, den israelitischen Gottesdienst verdrängt und die Einfachheit und Geradheit der von den Vätern ererbten Sitte und Lebensgewohnheit zerstört. Zph stimmt vortrefflich überein mit Amos, Hosea und Jesaja, die in den Nasiräern ächte Israeliten sahen, die fremden kultischen Formen als Baalskult verpönten und die im Gefolge des überhandnehmenden Luxus auftretende Bedrückung der Armen, Ungerechtigkeit in Handel und Wandel und stolze Hinwegsetzung über die sittlichen Forderungen Jahwes aufs heftigste bekämpften. Man lernt aus der Prophetie Zph's den Synkretismus kennen, den Manasse begünstigt und befördert hatte; die Kulte der Nachbarn und besonders der Assyrer waren in Jerusalem eingedrungen. Wie seine Vorgänger kündigt Zph Jerusalem das Gericht Jahwes an, aus seinen Worten ersieht man, dass er dieselben kannte und dass ihm namentlich Jesaja bei seiner Schilderung des Tages Jahwes vor Augen schwebte. Beachtenswert ist, dass er nicht nur von dem Gerichte über Juda-Jerusalem spricht, sondern dasselbe auch über Philistäa, Kusch-Ägypten und Assur sich erstrecken lässt; aber auch ihm ist wie Amos, der ebenfalls von den Nachbarn spricht, die Hauptsache, dass das Gericht über das Volk Jahwes ergeht, und so zu sagen nur die Ausläufer des Gewitters, das sich über Juda entladet, treffen die andern Völker. Eine ausdrückliche Begründung des Gerichts über diese Völker giebt Zph nicht; einerseits mag das veranlasst sein dadurch, dass ihm das ausländische Wesen in Kultus und Sitte überhaupt ja als widergöttlich vorkam, andererseits mag es darin liegen, dass er die Skythen als das Werkzeug Jahwes, dessen Macht nicht nur auf Juda eingeschränkt ist, ansieht und darum ohne weiteres die Thaten, die er von ihnen erwartet, als Jahwes Thaten betrachtet. Mit der Verurteilung der Zustände in Juda-Jerusalem konkurriert das Auftreten der skythischen Reiterschaaren, dieses historische Ereignis löst bei Zph die Prophetie aus, in der er seinem Volke den von Jes einst schon gedrohten Gerichtstag Jahwes als unmittelbar bevorstehend verkündigt. Von späterer prophetischer Wirksamkeit Zph's wissen wir nichts (dass die von Clemens Alexandrinus Strom. V, 11, 77 erwähnte Apokalypse Zph's nicht auf den Propheten zurückgeht, ist selbstverständlich, vgl. E. Schürer Gesch. des jüd.

Volkes³III, 271 f.); aber in seinen Vorwürfen vom Jahre 627/6 steckt in nuce das Programm der deuteronomischen Reform und er mag mit seiner Prophetie nicht wenig zur Anhandnahme desselben beigetragen haben. Eine tiefere Auffassung von Jahwes Forderung hat sein Zeitgenosse Jeremia, der darum auch nicht verstummt, wie der Skythensturm vorüber und die Reform ins Werk gesetzt ist.

III. Die Entstehung der Heilsverkündigung Cap. 3 und des ganzen Buches. Das aus drei verschiedenen Stücken zusammengesetzte Cap. 3 (s. Erklärung) kann mit Heilsverkündigung betitelt werden, da der erste Abschnitt 3 1–7 jedenfalls jetzt nur als Grundlage der folgenden Glücksweissagung in Betracht kommt, vgl. Einleit. I und Schlussbem. zu 3 7. Das Cap. 3 zeigt dieselbe Zusammensetzung wie Mch 7, und wie in Mch 7 1–4 (s. zu dem Abschnitt und Mch Einl. III 3), so treten auch 3 1–7 manche litterarische Reminiscenzen hervor; das beweist sicher für späte Herkunft, noch nicht sicher für schriftgelehrten Ursprung. Es kann somit 3 1–7 als ein Weheruf über Jerusalem verstanden werden, der von einem im Innersten über die Sünde der Stadt entrüsteten Autor herrührt, sei es im fünften (vgl. Mal, Tritojes), sei es im zweiten Jahrhundert. Der Weheruf ist dann zunächst an die Prophetie Zph's angefügt, um das dort gedrohte Gericht neu für die Zukunft zu begründen. Diesem nur von Drohung und Gericht redenden Buch Zph wurden dann die glückverheissenden Abschnitte 3 8 ff. angefügt; die Worte der Propheten gelten ja der späteren Zeit als Weissagungen über die Endzeit und darum konnte in ihnen, wenn sie in der Gemeinde des zweiten Tempels gebraucht werden sollten, die Kehrseite des Gerichts, das Heil Zions und Israels, nicht fehlen. Die Anhänge ersetzten diesen Mangel und ausserdem half die Redaktion, welche diese Stücke beifügte, zugleich durch Einfügungen im Innern nach, dass das alte prophetische Wort richtig verstanden wurde als eine Schilderung des eschatologischen Weltgerichts. Anhänge und umdeutende Interpolationen entstammen somit derselben Zeit, also da die letzteren mit aller Wahrscheinlichkeit die makkabäischen Erfolge voraussetzen (vgl. zu 2 7 und 2 9), dem 2. Jahrhundert. Für die Entstehung des Ganzen sind demnach folgende Etappen zu unterscheiden:

1) die Prophetie Zph's aus dem Jahre 627/6: 1 1^{a} 7 2 $3^{a\alpha}$ 4^{*} 5 8^{*} 9 10^{*} 11^{a} 12^{*} 13^{a} 14–17 (excl. v. $17^{a\gamma}$) 2 1 2^{a} 4 5^{*} 6 $7^{a\beta b\alpha *}$ 12–14.

2) die Hinzufügung von 3 1–7, möglicherweise schon im 5., vielleicht aber auch erst im 2. Jahrhundert.

3) die Redaktion des Buches im 2. Jahrh., die durch Anhängung von 3 8–13 (excl. v. 9 f.) und 3 14 f. 17–19 und durch Interpolation die ursprüngliche Gerichtsdrohung Zph's zu einer Prophetie von den letzten Dingen, dem Weltgericht und dem Heile Zions, umdeutete. Zu diesen Interpolationen gehören: 1 $3^{a\beta b}$ 6 $8^{a\alpha}$ $10^{a\alpha}$ $12^{a\alpha}$ $17^{a\gamma}$ 18 2 2^{b} 3 $7^{a\alpha b\beta}$ 8–10 15.

4) kamen schliesslich zu diesem Buche Zph noch hinzu, abgesehen von Verderbnissen und Glossen, die nicht einer besondern Kategorie angehören (vgl. z. B. zu 1 11^{b} und 13^{b}), die Einfügungen von 2 11 und 3 9 f., die einer heidenfreundlicheren universalistischen Stimmung Ausdruck verleihen (s. die Erklärung).

IV. Litteratur. L. Reinke Der Prophet Zephanja 1868; Fr. Buhl Einige textkrit. Bemerkungen zu den kl. Proph. spec. zu Zph 2 11 14 3 17–20 ZATW 1885, 182—184; Fr. Schwally Das Buch Ssefanjâ ZATW 1890, 165—240; W. Bacher Zu Zph 2 4 ZATW 1891, 185—187, vgl. dazu auch S. 260—262; K. Budde in StK

1893, 393—399; J. Bachmann Zur Textkritik des Proph. Zph StK 1894, 641—655; A. B. Davidson Nah, Hab und Zph 1899; H. Winckler חבל הים Zph 2 5 Altor. Forschungen III (1902), 232 f.; T. K. Cheyne Critica Biblica II (1903), 174—178.

Erklärung.

Die **Überschrift** 1 1, die ähnlich lautet wie Hos 1 1 und Mch 1 1, hat wohl ursprünglich das Datum der Weissagung v. 1[b] nicht enthalten, obschon dasselbe richtig ist, s. Einleitung II; denn Josia würde sonst schwerlich der judäische König statt bloss der König genannt sein, s. zu Jes 1 1. Dagegen dürfte die singuläre Zurückführung der Genealogie selbst über den Grossvater hinaus bis ins vierte Glied alter Text sein und darauf beruhen, dass der an vierter Stelle genannte Hiskia eine bedeutende Persönlichkeit, also wohl der König dieses Namens ist. Das Fehlen des Königstitels, wenn nicht erst durch die Beifügung des Datums veranlasst, schliesst bei dem bekannten Namen diese Erklärung nicht aus; immerhin ist der Abstand zwischen Hiskia und Josia für drei Generationen sehr knapp und Cornill's Bedenken angesichts II Reg 21 1 (II Reg 20 18 ist aus dem Spiele zu lassen) begreiflich.

A. Die Gerichtsdrohung

1 2—2 15.

I. Der Tag Jahwes, der Juda bevorsteht 1 2—18.

1 2–18 ist die Schilderung einer gewaltigen Katastrophe, die über Juda und Jerusalem als Strafe für ihre Untreue und ihren Abfall hereinbricht. Es ist der Tag Jahwes, der herankommt, wie ihn ein Amos den Israeliten und Jesaja den Judäern verkündet hat. Jahwe hat die Gäste zum Schlachtfest schon geladen: die Skythen, die in den ersten Jahren der Regierung Josias den vorderen Orient durchsausten und ihn mit Schrecken und Verwüstung erfüllten. Dem Propheten ist es nicht darum zu thun, ein totales Weltgericht zu verkündigen; er fasst zunächst nur die Leiden Judas ins Auge und erst in Cap. 2 werden auch die Philister, Kuschiten und Assyrer bedroht. Leichte Zufügungen schon im 1. Cap. zeigen jedoch, dass die Späteren in der Prophetie die Schilderung des allgemeinen eschatologischen Weltgerichts sahen, vgl. z. B. v. 6 18[aβb]. Befreit man den Text von diesen Übermalungen und einigen anderen späteren Zuthaten, so bleibt für die ursprüngliche Prophetie Zph's eine Reihe von Tetrastichen, die wie die Gedichte Jeremias, seines jüngeren Zeitgenossen abwechselnd Zeilen mit drei und mit zwei Hebungen aufweisen.

2 3 *Raffen, fortraffen werd' ich alles Von der Fläche der Erde, Fortraffen werd' ich Menschen und Vieh, Fortraffen die Vögel des Himmels.* Inf. absol. und folgendes Verbum finit. müssen von demselben Verb herstammen, während die Masora abwechselt und die Wahl zwischen אָסַף und סוּף frei lässt; wegen des Infinitivs אָסֹף, der nicht von סוּף abzuleiten ist, wird es das Richtige sein, dass man überall אֶאֱסֹף, resp. אֹסֵף von אָסַף, *wegräumen, fortraffen*, für

אָסֵף liest, vgl. Ges.-Kautzsch[27] § 68g 72aa. Die Strophe dient als Einleitung der Rede Jahwes; wahrscheinlich hat aber die Prophetie einst mit v. 7 (s. dort) begonnen. Beachtenswert ist es, dass nicht הָאָרֶץ, sondern das weniger universale הָאֲדָמָה, der kultivierte Erdboden, steht; es ist dem Propheten in erster Linie um das Gericht über Juda zu thun. נְאֻם יְהוָה ist überflüssig, besonders nach der Überschrift: דְּבַר יְהוָה וגו׳, aber auch, wenn durch v. 7 Jahwes Auftreten angekündigt ist; wahrscheinlich ist es aus Versehen vom gleichlautenden Schluss in v. 3 auch hierher versetzt. Der Interpolator von v. 3 (s. dort) mochte mehr Grund haben, ausdrücklich seine Worte als Gottes Spruch zu kennzeichnen, als der Prophet. 3 Dass der Schluss des Verses von וְהַמַּכְשֵׁלוֹת an Interpolation ist, wird von Schwally, Wellh. und Nowack anerkannt: v. 3b ist ja im Grunde nur Wiederholung von v. 3aα und die besondere Nennung der Gottlosen neben den Menschen auffallend genug; wenn in וְהַמַּכְשֵׁלוֹת, was doch schwerlich = הַמִּכְשֹׁלִים, *die Ärgernisse*, zu fassen ist (s. Jes 3 6), ein Verbum steckt, wie das folgende אֶת־ nahelegt, so wird man nicht mit Schwally וְכִשַּׁלְתִּי, ich lasse straucheln, sondern eher mit Oort וְהִכְשַׁלְתִּי oder besser וְהִשְׁמַדְתִּי, ich vertilge (die Gottlosen), vermuten. So bekommt man die tröstliche Limitation des im Folgenden wiederholten prophetischen Ausspruchs: Nur die Gottlosen, nicht auch die Frommen gehen im Gericht zu Grunde. Aber auch וּדְגֵי הַיָּם gehört zum Einschub; denn wie man die Fische von der Erdoberfläche wegraffen kann, ist nicht zu verstehen und selbst die Sintflut hat einst den Fischen nichts angethan. Sie können hier nach der Glosse Hos 4 3 eingefügt sein.

4 *Und ausrecken werde ich meine Hand wider Juda Und wider die Bewohner Jerusalems Und austilgen den Namen Baals Und den Namen der Pfaffen.* Zu נָטָה יָד, *die Hand ausstrecken*, = unser *„aufziehen"*, scil. zum Schlag, vgl. den Refrain Jes 5 25b; das überflüssige כָּל־ ist wie oftmals sekundärer Text. מִן־הַמָּקוֹם הַזֶּה stösst sich mit der bestimmten Angabe von Juda und Jerusalem in v. 4a, als ob diese nichts bedeuteten und nur die heilige „Stätte" in Frage käme; das ist der Standpunkt nach der Konzentration alles Gottesdienstes in Jerusalem, vgl. zu Jer 7 3, während Zph auch die Landschaft von Baal befreit sehen möchte. Die verfrühte Limitation auf die heilige Stätte in Jerusalem ist daher Glosse eines Späteren. Für שְׁאָר, = den letzten Rest, liest LXX שֵׁם, was zu adoptieren ist, da שְׁאָר wohl gleichfalls die Reform Josias voraussetzt, durch die bereits Baal zum grössten Teil verdrängt sei. Unter הַבַּעַל versteht Zph nicht bloss den eigentlichen Baalskult, sondern auch den Kult, der zwar Jahwe galt, aber in Formen des Baalskultes geübt wurde, vgl. das Urteil Hosea's über den israelitischen Gottesdienst und die Forderungen des Dtn's; Zph steht zwischen Hosea und dem Dtn. Mit LXX ist וְאֶת־שֵׁם הַכְּמָרִים zu lesen und עִם־הַכֹּהֲנִים als Glosse zu entfernen, da כֹּהֲנִים hier keinen Platz und keine Bedeutung hat, wenn man es als identisch mit כְּמָרִים fasst, und störend Fremdes hier einmischt, wenn man ihm einen davon verschiedenen Sinn giebt (so auch Schwally und Davidson). Über כֹּמֶר zu Hos 4 4.

5 *Und die, die auf den Dächern sich niederwerfen Vor dem Heer des Himmels Und die sich vor dem Monde niederwerfen Und die bei Milkom*

schwören. Die Verehrung des Himmelsheeres, d. h. der assyrische Gestirndienst mit Verehrung einzelner Sterne und Sternbilder (vgl. II Reg 23 5), datiert in Juda von der Zeit des assyrischen Bündnisses her von Ahas und besonders von Manasse, vgl. II Reg 23 12; die Anbetung auf den Dächern zeigt, dass der Kultus direkt den sichtbaren Gestirnen erwiesen wurde, vgl. auch Hes 8 16. Das erste הַנִּשְׁבָּעִים kann, wo es steht, nicht gehalten werden, es wird die Korrektur zu dem folgenden 'וְהַנִּ sein, dessen ו zu tilgen ist, wenn nur eine Klasse in beiden Stichen beschrieben ist (Hitzig., Wellh., Nowack); der unter Manasse mächtig gewordene Synkretismus soll ausgerottet werden, der den Jahweverehrern gestattete, zugleich bei Milkom (so ist mit einigen Codd. der LXX, Pesch., Vulg. und den meisten Exegeten für מַלְכָּם zu lesen), dem Gott der Ammoniter, zu schwören, vgl. I Reg 11 5 33 II 23 13 Jer 7 30f. Hes 8 9–18 und bes. 23 39. Da jedoch יְהוָה in der Rede Jahwes auffällt, so kann Nestle (s. bei Cheyne) recht haben, dass dafür יָרֵחַ, *Mond*, zu lesen ist, vgl. Dtn 17 3 Jer 8 2 Hi 31 26. Über נִשְׁבַּע בְּ s. zu Am 8 14. 6 ist prosaische Interpolation, die das Gericht als Weltgericht fasst und darum neben die von Jahwe abgefallenen Juden (v. 6ª) die Heiden stellt, die Jahwe nicht gesucht, noch nach ihm gefragt haben, vgl. die Perfecta.

7 *Still vor dem Herrn Jahwe, Denn nah ist der Tag Jahwes; Denn gerüstet hat Jahwe das Opfer, Seine Gäste geweiht.* „Mit הַס מִפְּנֵי יְהוָה wurden jedenfalls alle Opferhandlungen eingeleitet, ähnlich wie bei den Römern durch das bekannte favete linguis (Horat. Od. 3 1 2 Aen. 5 71)" (Schwally). Es war der Ruf, der die ehrfurchtsvolle Stille einleitete, welche den Menschen dem Erscheinen der Gottheit zur Teilnahme am Opfer gegenüber geziemte, vgl. Hab 2 20 Sach 2 17. Der *Tag Jahwes*, an dem das Gericht sich vollzieht (vgl. zu Am 5 18), ist hier unter dem Bilde eines grossen Opferfestes resp. eines Schlachtfestes dargestellt, das Jahwe selber veranstaltet, vgl. auch Jes 34 6 Jer 46 10. Zum Opfer wie zur Schlacht müssen die Teilnehmer *sich weihen*, vgl. Jes 13 3 sowie meine Gesch. der isr. Rel.[4] 31f. Die *Geladenen Jahwes* sind die Feinde, die Juda verzehren sollen, vgl. I Sam 9 13 Jes 13 3.

Übrigens scheint der Vers hier nicht am richtigen Platz, er zerstört den Zusammenhang von וְהִכְרַתִּי v. 4 mit וּפָקַדְתִּי v. 8 und eignet sich mehr als Eröffnung der ganzen Verkündigung denn als Zwischenbemerkung in den Worten Jahwes. Ich stelle daher v. 7 vor v. 2, in dem dann Jahwe selber das Wort nimmt.

8 Die Einführung וְהָיָה בְּיוֹם זֶבַח יְהוָה passt nicht zu der Fortsetzung; der dritten Person kann die 1. וּפָקַדְתִּי so in ein und demselben Satze nicht folgen; es ist sekundäre Einführung, um von dem an falsche Stelle geratenen v. 7 einen Übergang auf v. 8 zu bilden. *Und heimsuchen werde ich die Beamten Und die königlichen Prinzen Und alle die, die sich kleiden In ausländische Gewänder.* Der König selber wird nicht genannt, sondern die Beamten und Prinzen, die ganze Hofgesellschaft; dem König misst Zph keine Schuld bei, weil er noch zu jung ist, um auf die Leitung der Geschäfte einen bestimmenden Einfluss zu haben, vgl. II Reg 22 1, wonach Josia im Alter von acht Jahren zur Regierung gekommen ist. Was den Beamten und dem Hofe (LXX liest בֵּית für בְּנֵי, was einen wesentlichen Unterschied nicht einschliesst, aber wegen

des folgenden 'בֵּית א v. 9, das in andrem Sinne zu nehmen ist, sich nicht empfiehlt) vorgeworfen wird, ist Vernachlässigung der nationalen Eigenart und Vorliebe für ausländisches Wesen in der Nachahmung der assyrischen Sitten. Vgl. zu dieser Beurteilung der Ausländerei, welche die einfachen nationalen Sitten geringschätzt, schon Jes 2 6 f. und dann die Verbote solcher Luxusgewänder Dtn 22 11 Lev 19 19. Zu der Tracht von Prinzessinen und Prinzen vgl. II Sam 13 18 Mt 11 8.

9 *Und heimsuchen werde ich alle, die hüpfen Über die Schwelle, Die füllen das Haus ihres Herrn Mit Frevel und Trug.* בַּיּוֹם הַהוּא verrät sich durch seine unhaltbare Stellung am Ende als Glosse und bestätigt somit auch das Urteil über v. $8^{a\alpha}$, vgl. ferner zu den Anfängen von v. 10 12. Der Vers schildert nicht eine andre Klasse von Personen, sondern neue Züge des Treibens der Hofgesellschaft von v. 8. בֵּית אֲדֹנֵיהֶם ist nicht, wie LXX will, das Haus Jahwes, sondern das des Königs, das sie durch ihr Treiben nach Art der Fremden und ihr Verlassen von Recht und Sitte mit Frevel und Trug füllen. Das *Hüpfen über die Schwelle* ist offenbar ausländische Sitte, die auf irgend einen Aberglauben zurückgeht vgl. zu I Sam 5 5 Jes 6 2 57 8, ferner s. auch MNDPV 1899, 10; dem Hüpfen über die Schwelle ist mit Absicht das Füllen des Hauses mit Unrecht und Trug gegenübergestellt, darum sind die Verse nicht mit SCHWALLY und NOWACK umzustellen in die Ordnung: v. 8^a 9^b 9^a 8^b. In Bezug auf ausländische Manier und Mode ist man peinlich, die alten Gebote des Rechts und der guten Sitte übertritt man.

10 (von קוֹל an; was vorangeht, ist sekundär) 11^a *Horch, wie Geschrei vom Fischtor her tönt Und Wehklagen aus der Neustadt Und grosses Gejammer von den Hügeln, Es heulen die Bewohner des Maktesch.* Der Feind kommt von Norden, darum dringt er zuerst in die nördlichen Quartiere der Stadt ein. Dort lag das *Fischtor* Neh 3 3 12 39, wo der das Tyropöontal hinabführende Weg die Stadtmauer kreuzt, dort befanden sich auch הַמִּשְׁנֶה, die *Vor-* oder *Neustadt* (vgl. II Reg 22 14 Neh 11 9), und הַמַּכְתֵּשׁ, der *Mörser*, die *Stampfe*, eine Bezeichnung, die sich vielleicht auf die Mulde des Tyropöontales bezieht, s. GUTHE KB-W 305. Unter den *Hügeln* sind die Höhen des Nordquartiers zu verstehen. Vielleicht ist der letzte Stichos, ähnlich dem zweiten, zu lesen: וִילָלָה מִן־הַמַּכְתֵּשׁ. 11^b gehört schwerlich zum alten Bestande der Prophetie; denn den Zeitgenossen brauchte Zph nicht zu sagen, wer diese Quartiere bewohnte, und dann weiss man nicht, ob man כְּנַעַן als nomen proprium = die Kanaanäer oder appellativ = *Krämervolk* zu nehmen hat, wie der parallele Ausdruck *Geldwäger* d. h. Handelsleute vermuten lässt. Auch im letzteren Sinne wäre an phönizische Händler zu denken; denn die Phönizier waren im Altertum das Krämervolk. Der Einschub könnte erfolgt sein, um die Klage der nördlichen Stadtteile nicht mit ihren eigenen direkten Leiden, sondern mit der Vernichtung der Phönizier zu erklären, die dort hauptsächlich bei ihrem Besuche Jerusalems sich einzuquartieren pflegten.

$12^{ab\alpha}$ (bis בִּלְבָבָם; auch hier ist der Anfang eingesetzt, der zur Abwechslung einmal וְהָיָה בָּעֵת הַהִיא statt וְהָיָה בַּיּוֹם הַהוּא lautet) *Und ich durchforsche* (l. 'וְאֶת) *Jerusalem mit der Leuchte Und suche die Leute heim, Die auf ihren*

Hefen erstarrt sind, In ihrem Herzen sagen: Fortsetzung bringt die folgende Strophe v. 12bβ 13a. Die Häuser brauchen im Orient, wo sich das Leben auf der Strasse abspielt, nicht hell und geräumig zu sein; genaue Durchsuchung musste darum auch mit Licht erfolgen vgl. Lk 15 8, damit keiner der Bestrafung sich entziehe. LXX setzt den Sing. בַּנֵּר, was möglicherweise richtig ist. Nach dieser Stelle, die allerdings von Gott spricht, wird auf den Heiligenbildern der Prophet mit einer Laterne in der linken Hand abgebildet (Schwally). Zu dem vom Weine hergenommenen Bilde קָפְא עַל־הַשְּׁמָרִים vgl. Jer 48 11 f.; die Jerusalemer sind auf ihren Hefen nicht nur ruhig liegen geblieben, sondern kondensierter, dicker geworden. Ihr Wesen hat sich in der langen Ruhe, da kein Umschütten, keine Auffrischung erfolgt ist, verfestigt und ihre Art ist erstarrt, sie denken darum, wie das Folgende zeigt, sie werden immer unbehelligt bleiben, Jahwe kümmere sich nicht um sie und könne überhaupt nicht in ihre Geschicke eingreifen. So hat sich die schlimme Art der Jerusalemer entwickelt: Einst dachten sie sich Jahwe als ihren Freund, der ihnen nichts Böses anthun könne, vgl. Mch 2 7 3 11, jetzt zweifeln sie daran, ob er überhaupt etwas thun könne. Sie denken von Jahwe wie später die Gottlosen, vgl. Ps 10 4 14 2, und wie man von den Götzen urteilt, vgl. Jes 41 23 Jer 10 5.

12bβ 13a *„Nicht Gutes thut Jahwe Und nicht Böses"* (s. dazu zu v. 12abα). *Ihr Reichtum soll zur Beute werden Und ihre Häuser zur Öde.* Das ist die Folge der Heimsuchung Jerusalems durch Jahwe, an dessen Wirken sie nicht glauben. 13b ist Glosse; denn bei der Nähe des Tages Jahwes bleibt keine Zeit mehr, um Häuser zu bauen und Weinberge zu pflanzen, und ausserdem wiederholen die Worte nur eine öfters ausgesprochene Drohung vgl. Am 5 11 Mch 6 15 Dtn 28 30 39 (so auch Schwally und Nowack).

14 *Nahe ist der grosse Tag Jahwes, Nahe und eilend sehr, Nahe ist der bittere Tag Jahwes, Es kreischt auf auch der Held.* Für מַהֵר l. מְמַהֵר, da die Partizipialbildungen ohne מְ im Pi. fraglich sind vgl. Schwally ZATW 1890, 176 und Ges.-Kautzsch27 § 52 s. In v. 14b fällt קול am Anfang auf, da doch nicht der Tag selber eigentlich tönt; dann hat auch שָׁם keinen rechten Sinn, da die örtliche Fassung auf Jerusalem gezwungen (s. die Städte v. 16) und die zeitliche überhaupt zweifelhaft ist, und endlich zerstört die Verbindung von מַר mit dem Folgenden (nach Jes 33 7) das Gleichmass des Rhythmus. Man lese daher: קָרוֹב י׳ י׳ הַמַּר צֹרֵחַ גַּם גִּבּוֹר und vgl. zu dem *bitteren Tag* Am 8 10. Ich halte es nicht für ausgeschlossen, dass beidemal יוֹמִי für יוֹם יַהְוֶה zu lesen ist, da nachher v. 17 ohne weiteres die 1. Person fortfährt, s. zu v. 17.

15 *Ein Tag des Zorns ist jener Tag* vgl. dies irae dies illa, *Ein Tag der Angst und Drangsal, Ein Tag der Finsternis und des Dunkels, Ein Tag von Wolken und Nebel.* Die beiden letzten Stichen sind Jo 2 2 wiederholt (s. dort); um den Parallelismus derselben nicht zu zerstören, ist יוֹם שֹׁאָה וּמ׳ zur folgenden Strophe zu ziehen:

Ein Tag der Wüste und Verwüstung vgl. Hi 30 3 38 27; 16 *Ein Tag der Trompete und des Kriegsgeschreis* (vgl. Am 2 2) *Gegen die befestigten Städte* (vgl. Jes 2 15) *Und die hohen Zinnen.*

17 ***Da versetze ich die Menschen in Angst, Dass sie wie Blinde einhergehen Und ausgeschüttet wird ihr Blut wie Staub Und ihr Saft wie Kot.*** Das Sätzchen כִּי לַיהוָה חָטָאוּ ist nach Form und Inhalt eine Glosse; Jahwe redet doch selber und dass die Jerusalemer wider Jahwe sündigten, war doch nach v. 12 f. nicht nötig erst noch zu sagen. Der Sinn der Strophe ist: Jahwe treibt sie so in die Enge, dass sie vor Angst und Entsetzen wie Blinde sich nicht zu helfen wissen vgl. Dtn 28 29 (s. auch Jes 59 10) und dem von Jahwe gesandten Feinde mit Leichtigkeit in die Hände fallen, der Menschenleben keinen Wert beilegt, vgl. Ps 79 3 83 11 Jer 9 21 16 4. Das Wort לְחֻמָם (so ist zu schreiben, nicht לְחֻמָּם) ist ganz unsicherer Deutung: weder „Fleisch", wie man nach LXX und dem Arab. vermutet, noch „Saft" lässt sich dafür erweisen und die von Friedr. Delitzsch Proleg. 193 f. verteidigte Bedeutung ***Eingeweide***, die hier vortrefflich passte, hat in der Etymologie keine sichere Stütze vgl. Nöldeke ZDMG 1886, 721. Grätz conjiciert חֵילָם vgl. v. 13; aber besser wird man mit Schwally und Nowack an לֵחָם, ***ihr Saft***, denken, vgl. zu לַחְמוֹ = לֵחוֹ Jer 11 19.

Der Gedanke an die mögliche Rettung durch den Reichtum **18** kommt nach der bestimmten Aussage von ihrem Tode in v. 17 etwas verspätet; auch müsste man nach dem Vorhergehenden die erste Person אֶעֱשֶׂה erwarten. Will man so lesen und jenen Eindruck überwinden, so kann man mit Ausscheidung des mittleren Teiles (von בְּיוֹם bis כָּל־הָאָרֶץ) die Schlussstrophe gewinnen: ***Weder ihr Silber noch ihr Gold Wird sie retten können, Denn vernichten, ja plötzlich vernichten werde ich Alle Bewohner des Landes.*** Mit Wellh. u. a. ist nach LXX und Pesch. für אַךְ, = ***gewiss***, vielmehr das steigernde אַף zu lesen; das Verbalabstractum נִבְהָלָה ersetzt man vielleicht besser durch das Nomen בֶּהָלָה, =***plötzlicher Untergang***, vgl. Jes 65 23 Ps 78 33. Die Ausscheidung des Mittelstückes macht keine Schwierigkeiten, da es offenbar aus 3 8 stammt und auch durch die Wiederholung von כָּל־הָאָרֶץ störend wirkt. Aber es bleibt doch die Frage, ob nicht der ganze Vers sekundär ist. Der erste Teil ist auch Hes 7 19 zu lesen und seinen Inhalt konnte gerade die Erinnerung an die Thatsache, dass die Ägypter sich von den Skythen loszukaufen vermochten, nahegelegt haben, vgl. auch Jes 13 17. Ferner ist die Erwähnung von כָּל־יֹשְׁבֵי הָאָרֶץ wohl ein Indicium, dass hier wie v. 6 an das jüngste allgemeine Weltgericht, nicht ein im historischen Verlauf der Dinge eben vorbereitetes Gericht über Westasien gedacht wird, also der Vers der Überarbeitung der Prophetie angehört, die in v. 17 einen guten Abschluss hat. Endlich steht im jetzigen Texte die dritte Person, die ebenfalls auf sekundäre Herkunft des Ganzen hindeuten kann, sticht die oben vermutete Strophe in ihrem Bau sehr von den vorhergehenden ab und klingt der Grund von v. 18b für die Wirkungslosigkeit des Geldes doch mindestens höchst sonderbar. Nach alledem wird es geraten sein, den ganzen Vers für sekundär zu erklären.

2. Das Gericht, das über die Völker ergeht, Cap. 2.

Das Urteil über Cap. 2 lautet sehr verschieden: Schwally schreibt dem unter Josia lebenden Zph mit Bestimmtheit nur v. 12–15 zu und schwankt in Bezug auf v. 1–4; Budde hält 2 1–3 als Abschluss von Cap. 1 fest, verwirft aber v. 4–15 ganz als unvereinbar mit

Cap. 1, und WELLH. scheidet nur die Verse $2^{b\beta}$ 8–11 aus, ohne seinen Bedenken gegen andre Folge zu geben, während NOWACK eine grössere Reihe von Elementen des Cap. als sekundär beanstandet: v. $2^{b\beta}$ 3 $7^{a\alpha b\beta}$ 8–11 15. BUDDE macht für seine Verwerfung von v. 4–15 neben andrem geltend, dass in ihnen eine prinzipiell von Cap. 1 verschiedene Beurteilung der Lage Israels geboten werde, nämlich dass nach Cap. 1 Israel sich „in schwerem Unrecht" befinde, nach 2 4-15 aber dasselbe den Anspruch auf Genugthuung für erfahrenes Unrecht habe. Dieser Betrachtung wäre beizustimmen, wenn sich v. 14–15 als eine Einheit darstellten. Ebenso wäre SCHWALLY in Bezug auf 2 1–3 Recht zu geben, wenn diese Verse eine Einheit wären; er betont nämlich, dass Cap. 1 den Tag Jahwes mit seiner Heimsuchung des abgöttischen Volkes bedingungslos droht, 2 1–3 aber eine Rettung an diesem verhängnisvollen Tage für möglich halte, und dass in 2 1–3 nicht zur Entfernung alles fremden Kultes und aller ausländischen Sitten aufgefordert werde, wie im Zusammenhang mit Cap. 1 zu erwarten wäre. Nun wird sich aber bei der Erklärung zeigen, dass sowohl BUDDE als auch SCHWALLY ihr Urteil auf sekundäre Elemente des Cap. stützen und dass im Allgemeinen hier NOWACK das Richtige getroffen hat.

Es ist in Cap. 2 ein von Zph herrührender Grundstock, der v. 1 2^{a} 4–6 $7^{a\beta b\alpha}$ 12–14 umfasste und auch einigen ausserisraelitischen Völkern das Gericht ankündigte, von den späteren Zuthaten zu unterscheiden, welche teils als einfache erklärende Glossen, wie z. B. v. 2^{b}, teils als Einfügungen zu betrachten sind, die einer andern Auffassung vom Tage Jahwes (s. v. 3) entspringen und den Erwartungen einer späteren Zeit Rechnung tragen (s. v. $7^{a\alpha b\beta}$ v. 8–11). Diese sekundären Elemente haben ihre besten Parallelen in Jes 11 11–16 und Ob v. 16–21, vgl. auch Jes 16 13f. und 25 9–12 und geben wie diese den Hoffnungen auf Ausdehnung des jüdischen Gebietes Ausdruck, welche durch die Erfolge der Makkabäer erweckt wurden; die Entstehung und Einfügung dieser sekundären Elemente ist darum ins 2. Jahrh. v. Chr. zu verlegen, vgl. zu den angeführten Stellen und Ob Einl. III.

Die Zph angehörigen Stücke weisen dasselbe Metrum von Vierzeilern auf, wie Cap. 1, während die sekundären Teile sich in andren metrischen Formen bewegen (vgl. zu v. 3 und zu v. 8–11).

1 2^{a} enthält die erste Strophe; denn so unsicher der Text auch ist, soviel ersieht man doch noch aus seiner verderbten Gestalt, auch fügt sich die für v. 2^{a} mögliche Verbesserung trefflich in das metrische Schema. Was aber v. 1 besagt, weiss man nicht; nicht einmal das ist ganz gewiss, wenn auch wahrscheinlich, dass das Volk der Judäer angeredet ist. Die beiden Imperative führt man gewöhnlich auf ein von קַשׁ, *Strohhalm, Stoppel,* denominiertes Verb zurück, das im Po. *Stroh* resp. *Holz zusammenlesen* bedeutet vgl. Ex 5 7 12 Num 15 32f. I Reg 17 10 12; aber wie Hithpo. und Ḳal dann die Bedeutung der „geistigen Sammlung", des „Insichgehns" bekommen und was dieser Sinn im Zusammenhang soll, bleibt unklar. Nicht weiter kommt man, wenn man mit HITZIG-STEINER an die Verwandtschaft von קָשַׁשׁ mit קָשָׁה denkt = „nehmt euch fest zusammen und werdet fest!", oder mit EWALD nach dem Aram. קְשִׁישׁ, *dürr, alt,* annimmt, die Worte könnten sagen: „erbleicht und bleicht!", oder mit ROTHSTEIN Ableitung von einem Verb קוּשׁ = arab. *ḳawisa, gebeugt sein,* für möglich hält, sodass קוּשׁוּ zu lesen wäre und man zu übersetzen hätte: „beugt euch und bleibt gebeugt". Der Sinn des Verbums ist uns nicht bekannt, LXX übersetzt: συνάχθητε καὶ συνδέθητε; eine Änderung in הִתְבּוֹשְׁשׁוּ וָבוֹשׁוּ = „schämt euch und seid beschämt" (CHEYNE, der jetzt allerdings vorschlägt: וְהִשְׁתַּחֲווּ לַיהוָה כּוֹשִׁים וְחֹגּוּ לוֹ קְנִזִּים, BUDDE, GRÄTZ), was ebenfalls nicht verständlich ist, scheint unberechtigt, da offenbar כְּמוֹץ v. 2 und קַשׁ v. 1 sich auf ein-

ander beziehen. Die gewöhnliche Übersetzung von לֹא נִכְסָף mit „das nicht erblasst", „das keine Scham kennt" (vgl. Jer 3 3), hat keine sichere Grundlage, da sonst Niph. von כָּסַף nur „sich nach etwas sehnen" bedeutet; LXX scheint etwa לֹא נוֹסָר, ἀπαίδευτον, gelesen zu haben. 2ᵃ *Ehe ihr noch seid Wie dahinfahrende Spreu,* l. לֹא תִהְיוּ für לֶדֶת חֹק, was unverständlich (vgl. Erläuterungen bei Kautzsch) und gegen die Grammatik ist, welche nach בְּטֶרֶם keinen Infin. duldet. Zu der Verstärkung der Negation durch Verdoppelung in בְּטֶרֶם לֹא vgl. Ges.-Kautzsch²⁷ § 152 y. Ferner ist עֹבֵר zu punktieren und das von LXX nicht gebotene יוֹם, das Korrektur von חֲרוֹן v. 2ᵇ sein wird (Wellh.), zu entfernen. 2ᵇ ist erklärende Glosse zu dem Bilde von v. 2ᵃ (vgl. Ps 1 4) und zwar in doppelter Gestalt, einmal v. 2ᵇᵅ in unrichtiger und dann v. 2ᵇᵝ in richtiger. LXX hatte ursprünglich, wie Syrohex. beweist, nur eine Gestalt. Der Halbvers ist ein instruktives Beispiel für die Geschichte der Entstehung des masor. Textes. 3, ein Vierzeiler mit abwechselnd vier und drei Hebungen, der nicht Fortsetzung von v. 1 2ᵃ ist, da er gegen v. 2ᵃ die Möglichkeit der Rettung annimmt, sondern Ersatz, resp. Ausdeutung von v. 1 2ᵃ sein soll. Dabei wird an das letzte allgemeine Gericht gedacht, das die Frommen verschont; das בַּקְּשׁוּ אֶת־יְהוָה zeigt, dass er mit dem Einschub 1 6 in eine Linie gehört. *Suchet Jahwe, all ihr Demütigen im Lande, Die sein Recht üben! Suchet Gerechtigkeit, suchet Demut, Vielleicht werdet ihr am Tag seines Zornes geborgen!* Vermutlich ist אַפּוֹ für אַף יְהוָה zu lesen. Der Übergang von der Anrede zur Beschreibung in אֲשֶׁר מִשְׁפָּטוֹ פָּעָלוּ ist guthebräische Konstruktion, vgl. Jes 5 8 und Ges.-Kautzsch²⁷ § 116x. Zu בַּקְּשׁוּ אֶת־יְהוָה vgl. Am 5 6 Jes 55 6; zum *Geborgensein am Tag des Gerichts* vgl. Jes 26 20. Die späte Herkunft des Verses wird auch bewiesen durch die Bezeichnung der Angeredeten mit עַנְוֵי הָאָרֶץ, dem Ausdruck für die frommen Glieder der nachexilischen Gemeinde, und durch עֲנָוָה, das nur in Ps und Prv vorkommt. Vgl. auch Grimm Lit. Append. 84—86.

4, die zweite Strophe, Begründung von v. 1 2ᵃ: bald zerstiebt ihr wie Spreu; denn schon werden die Philisterstädte verwüstet, der Feind folgt zunächst der gewohnten Strasse, die von Norden her dem Meere entlang führt. *Denn Gaza wird verödet sein Und Askalon zur Wüste werden, Asdod wird man am Mittag vertreiben Und Ekron von Grund aus zerstört.* Die Paronomasien von עַזָּה und עֲזוּבָה, עֶקְרוֹן und תֵּעָקֵר giebt Rückert wieder: „Gaza, vergessen wirds, Und Ekron wird umgeackert". Zu עֲזוּבָה vgl. zu Jes 17 9; dass das 711 zerstörte Gat fehlt, ist begreiflich, s. Vorbem. zu Am 1 6–8. Zu בַּצָּהֳרַיִם, *am Mittag,* eigentl. wohl = nach bloss halbtägigem Kampf, dann = plötzlich, unerwartet rasch, vgl. Jer 15 8 und Asarhaddons Inschrift von Sendschirli über die Einnahme von Memphis bei Winckler Altor. Untersuch. 100 (s. dazu auch Davidson Nahum, Hab und Zph 139).

5, die dritte Strophe: *Wehe, Bewohner des Landstrichs am Meere, Volk der Kreter, Ich werde dich vernichten, entvölkern, Land der Philister.* כְּנַעַן, das die ganze vorisraelitische Bevölkerung des Landes, nicht nur des Teiles, den die Philister einnehmen, am allerwenigsten aber die Philister bezeichnet, ist mit Wellh. zu entfernen und אֶרֶץ פְּלִשְׁתִּים mit Nowack an den Schluss zu

versetzen, ferner aber ist auch das beziehungslose und störende דְּבַר יְהוָה עֲלֵיכֶם als Einschub zu betrachten, der vielleicht die Einleitung zu den fremden Bestandteilen von v. 7 bilden sollte (s. dort). חֶבֶל הַיָּם bekommt seine genaue Bestimmung durch das folgende *Land der Philister*, das auch seine Parallele erklärt: Kreter und Philister sind dieselben, vgl. ebenso I Sam 30 14 Hes 25 16.

In **6 7** ist neben späteren Zugaben noch die vierte Strophe erhalten: ***Du wirst zu Weiden der Hirten werden Und zu Hürden der Schafe. In deinen Trümmern werden sie lagern, Am Meere weiden.*** L. וְהָיִית für וְהָיְתָה und entferne חֶבֶל הַיָּם, das mit Recht in LXX noch fehlt. Ebenso ist כְּרֹת zu tilgen, da es schwerlich = Kreta im Sinne von Philistäa sein kann, auch von der LXX nicht sicher, von Vulg. gar nicht bezeugt ist und bloss irrige und nachträglich verstümmelte Dittographie des vorangehenden נְוֹת sein wird, vgl. Böhme ZATW 1887, 212, Schwally und Rothstein (Anmerk. in der Übersetz. bei Kautzsch). In v. 7 sind mit Nowack die beiden Stichen umzustellen, wie in v. 5b; für עֲלֵיהֶם, dessen Suffix keine rechte Beziehung hat, ist mit Wellh. עַל־הַיָּם zu schreiben. Auch die Spezialisierung von Askalon, sowie das „am Abend" fällt auf; vielleicht ist etwa dafür zu vermuten: בְּחָרְבוֹת עָרַיִךְ = *in den Trümmern deiner Städte* oder בְּחָרְבֹתַיִךְ (vgl. im MT בתי und בערב, Askalon wäre dann nachträglich eingesetzt) = ***in deinen Trümmern (lagern sie)***, vgl. Jes 5 17. Zu der Konstruktion von וְהָיִית נְוֹת וגו' vgl. Gen 19 26. Unter den רֹעִים, die in das verwüstete Philistäa mit ihren Herden eindringen, sind von Süden kommende arabische Nomaden gemeint. Alles Übrige in v. 6f. sind sekundäre Bestandteile: חֶבֶל הַיָּם v. 6 ist Korrektur zu חֶבֶל in v. 7. Anfang und Schluss in **7** gehören zusammen: ***Der Landstrich am Meer wird dem Reste des Hauses Juda zufallen, denn ihr Gott Jahwe wird sie heimsuchen*** (פָּקַד scil. in bonam partem) ***und ihr Geschick wenden*** (s. zu Am 9 14); ein prosaischer Einschub, zu dem wohl als Einleitung aus v. 5 דְּבַר יְהוָה עֲלֵיכֶם gehört und der mit ähnlichen Verheissungen spätester Herkunft zu vergleichen ist, s. Ob v. 19 Sach 9 7 Jes 11 14, vgl. die Vorbem. zu Cap. 2. Beachte übrigens auch שְׁאֵרִית ב' י' = der aus der Katastrophe gerettete Rest. Ähnlich urteilt Winckler Altor. Forsch. III (1902), 232f., nur sieht er in חֶבֶל הַיָּם und גוי כְּרֵתִים das wirkliche Kreta und die wirklichen Kreter.

8—10 Die Bedrohung von Moab und Ammon.

Der Übergang von Philistäa auf Moab und Ammon spricht nicht für Zph, der die von Norden nach dem Meere heranbrausenden Skythen vor Augen hat, sondern für den Interpolator, der an die Besitznahme der Nachbargebiete durch die Juden denkt (vgl. die Zusätze v. 7). In die Kategorie dieser Zusätze weisen auch die Ausdrücke שְׁאֵרִית עַמִּי und יֶתֶר גוֹיִי v. 9 und in die Zeit nach der Katastrophe Jerusalems versetzen die Vorwürfe, die Moab und Ammon gemacht werden; denn zu Hohn und Spott über die Judäer war vorher kein Anlass, aber von da an sind sie immer von Moab und Ammon von oben herab behandelt worden, vgl. Hes 25 3 6 8 Jes 16 6 Jer 48 27–29, s. auch meinen Comm. zu Jes S. 141. Auch in der Form lehnt sich der Passus an die genannten Stellen an, vgl. שָׁמַעְתִּי וגו' in Jes 16 6 Jer 48 29 und Hes 35 12. Die Hoffnung (v. 9b 10), endlich für diese Jahrhunderte dauernde Verhöhnung Rache nehmen zu können, führt in die Zeit der makkabäischen Erfolge, s. Vorbem. zu Cap. 2. Der Abschnitt umfasst drei Vierzeiler mit gleichhebigen Zeilen und eine prosaische Schlussbemerkung.

8 ***Ich habe das Höhnen Moabs gehört Und das Lästern der Kinder Ammon, Womit sie über mein Volk gehöhnt Und gross gethan gegen sein Gebiet***, vgl. Jer Cap. 48f. Zu הִגְדִּיל ist פֶּה als Obj. zu ergänzen, vgl. Ob v. 12; dass hier statt einer Person das Land als die Zielscheibe des Spottes und Hohnes genannt wird, kann doch nicht zu Änderungen Anlass sein, höchstens wird man nach LXX etwa גְּבוּלִי, ***mein Gebiet***, statt גְּבוּלָם lesen; immerhin böte יְלִיצוּ (so Cheyne) für יַגְדִּילוּ hier und v. 10 eine gute Parallele zu חֵרְפוּ, vgl. Neh 3 33. 9 nennt die Strafe in zwei Vierzeilern; der erste lautet: ***Darum so wahr ich lebe, spricht Jahwe Zebaot, der Gott Israels: Es soll Moab wie Sodom werden Und die Kinder Ammon wie Gomorrha.*** Allzu wörtlich meint der Autor diese Drohung nicht, sonst würde es für die Juden keinen Wert haben, das Gebiet zu besetzen. צְבָאוֹת muss zum zweiten Stichos gerechnet werden, wenn es nicht zu tilgen ist. Der zweite Vierzeiler lautet: ***Ein Gebiet von Nesseln und Melde Und eine Öde für immer. Der Rest meines Volkes soll sie plündern Und die von meiner Nation Übrigen sie erben.*** Der erste Stichos ist sehr unsicher; die beiden ἅπαξ λεγόμενα מִמְשַׁק, das man als ***Besitz*** deutet, und מִכְרֵה, das als ***Grube*** gefasst wird, sind unverständlich; Grätz schlägt für das erste קִמּוֹשׂ vor, vgl. Hos 9 6, und bei der „Salzgrube“ erinnert man an die Salzlager im Süden des Toten Meeres; doch liegt für מִמְשַׁק nach Jes 14 23 auch מוֹרָשׁ nahe. Zu חָרוּל vgl. Hi 30 7 Prv 24 31; für מֶלַח bietet sich leicht מַלּוּחַ Hi 30 4. Die Suff. in den beiden Verben beziehen sich auf die Moabiter und Ammoniter; zum Inhalt vgl. die Vorbem. 10 Der Interpolator hebt noch einmal zum Schlusse hervor, dass diese Strafe Moab und Ammon trifft für ihr Höhnen und Lästern. חֵרֵף steht hier absolut.

11 ist ein Zusatz von andrer Hand als v. 8–10, der weder mit v. 10 noch mit v. 12 in direktem Zusammenhang steht und nur im Allgemeinen mit dem Gedanken von v. 10 verbunden werden kann, indem man den Inhalt so fasst: Den Moabitern und Ammonitern und überhaupt den Völkern soll das Höhnen vergehen; denn Jahwe wird ihnen so imposant, dass sie ihn alle verehren, ein jeder von seinem Orte. Der Vers hat seine Parallele an Mal 1 11 und 14 und ist auf Grund dieser Stellen und in Erinnerung an Dtjes, nach dessen Anschauung die ***Inselländer*** (vgl. zu אִיֵּי הַגּוֹיִם Jes 40 15 42 4) auf Jahwe harren und ihn verehren werden, hier beigefügt. Für נוֹרָא, ***furchtbar, imposant*** (vgl. Mal 1 14 Ex 15 11 Ps 66 3 5), ist nicht nach LXX und Sach 9 14 mit Buhl (ZATW 1885, 182) נִרְאָה vorzuziehen. אִישׁ מִמְּקוֹמוֹ ist in freier Weise dem folgenden Subj. als Erklärung vorausgeschickt. Statt רָזָה, das intransitiv ist und „mager sein“ bedeutet, ist mindestens das Pi. רִזָּה oder יְרַזֶּה zu lesen (Schwally). Vielleicht liegt auch ein Textfehler vor, aber יְזָרֶה, ***er zerstreut*** (so Grätz) und בָּזָה, ***er verachtet*** (so Cheyne), ist wohl zu schwach und יַכְרִית (so Nowack nach LXX: ἐξολοθρεύσει) vielleicht zu stark; die Mitte hielte הֵסִיר resp. יָסִיר. S. noch am Schluss von v. 14.

12 beginnt die Fortsetzung von v. 7. Von Philistäa (v. 5–7) führt der Weg den nordischen Feind, der Jahwes Auftrag vollzieht, nach Ägypten, in dessen Süden die *Äthiopier* wohnen, die bis vor kurzem Ägypten beherrschten. Vielleicht soll auch nach W. R. Smith כּוּשׁ Ägypten bezeichnen, da Zph Psammetich als den Erben der grossen

Dynastie betrachten konnte. Die Anrede fällt nicht auf (s. v. 5–7), wohl aber die Kürze und die Fortsetzung in der 3. Person v. 13. Ist nichts zwischen v. 12 und v. 13 ausgefallen, so wird man besser in v. 13 die 1. Person nach v. 12 herstellen, als umgekehrt v. 12 nach v. 13 korrigieren. Nach kurzer Apostrophe der Äthiopier erklärt Jahwe, dass er auch Assurs Hauptstadt verwüsten werde. Als sein Werkzeug sind die Skythen gedacht; dass sie in Wirklichkeit Ninive nicht zerstörten, darf als Beweis dafür angesehen werden, dass die Verse 13f. Prophetie sind und von Zph herstammen.

12 13[a], die fünfte Strophe: *Auch ihr, Kuschiten, werdet Erschlagen von meinem Schwert,* vgl. Jes 66 16 Jer 25 33; הֵמָּה ist fehlerhafte Hinzufügung, welche den zweiten Stichos zu einem eigenen Sätzchen ergänzen wollte. Zu v. 12 vgl. auch Vorbem. **13**[a] *Und ich werde meine Hand gen Norden wenden Und Assur verderben,* l. וְאַטֶּה, יָדִי und וְאַאַבֵּד s. Vorbem. zu v. 12.

13[b] **14**[aα], die sechste Strophe: *Und mache Ninive zur Öde, Dürre wie die Wüste,* l. וְאָשִׂים s. Vorbem. zu v. 12, *Und es werden darin Herden lagern, Alle Tiere ....* Das letzte Wort גוֹי passt nicht zu חַיְתוֹ (zu dessen Form s. Ges.-Kautzsch[27] § 90 o), wenn man nicht mit Wellh. חיה nach I Sam 18 18 Ps 68 11 74 19 = arab. ḥajj, *Stamm, Sippe,* verstehen und demzufolge עֲרָבִים, *Araber,* statt עֲדָרִים, *Herden,* lesen will. Wahrscheinlich ist aber גוֹי Verschreibung des folgenden גַּם und davor das von LXX gelesene הָאָרֶץ ausgefallen.

14[aβb], die siebente Strophe: *Pelekane und Igel zusammen Übernachten auf seinen Knäufen,* die unter den Trümmern der Paläste am Boden liegen, *Eulen singen in den Fenstern, Raben auf den Schwellen.* Zu קָאַת und קִפֹּד vgl. Jes 34 11, über קִפֹּד, *Igel* oder *Rohrdommel* s. zu Jes 14 23; für קוֹל nimmt Ewald hier die Bedeutung *Eule* an, vergleicht aber auch das arab. ġûl = Wüstendämon; Wellh. vermutet dafür כּוֹס, *Eule,* und liest nach LXX עֹרֵב, *Rabe,* für חֹרֶב. Unsere Schilderung macht den originaleren Eindruck als die ähnliche Jes 34 11. Mit כִּי אַרְזָה עֵרָה weiss niemand was Rechtes anzufangen; „ihr Cedernholz (= אַרְזָהּ) hat er entblösst" ist unverständlich und „denn er zerstört (= הִרְזָה), legt bloss" unannehmbar, da הִרְזָה diese Bedeutung nicht besitzt. Vielleicht sind die Worte aus Buchstaben des ersten Sätzchens von v. 15 entstanden (Buhl, Schwally) oder eine hierherverschlagene verdorbene Glosse zu רָזָה v. 11, die dieses Verb mit עָרָה, = *ausleeren,* resp. *zerstören* (vgl. Hab 3 13), erklären wollte.

15 ist späterer Zusatz: v. 13f. droht Ninive den Untergang, v. 15 liegt es in Trümmern; ausserdem ist v. 15 fast ganz aus Wendungen zusammengesetzt, die anderswo vorkommen, zu den ersten Worten vgl. Jes 23 7, der Rest von v. 15[a] ist = Jes 47 8, der Anfang von v. 15[b] steht auch Jer 50 23 51 41, מַרְבֵּץ לְחַיָּה beruht auf v. 14 (vgl. noch Hes 25 5) und כֹּל עוֹבֵר עָלֶיהָ יִשְׁרֹק ist Jer 19 8 entnommen. Nur יָנִיעַ יָדוֹ ist Original, aber nennt einen offenbar gewöhnlichen Gestus des Spottes. הַזֹּאת statt זֹאת zu lesen (Rothstein), ist unnötig; die positive Aussage ist ebensogut wie die rhetorische Frage. Metrisch umfasst v. 15 einen Vierzeiler mit Langzeilen im Ḳinarhythmus.

B. Die Heilsverheissung

Cap. 3.

Das Capitel setzt sich zusammen aus drei verschiedenen Stücken, die successive an die vorhergehenden zwei Capitel angetreten sind und sich auch durch verschiedenes Metrum von einander abheben (s. unten), nämlich v. 1–7, v. 8–13 und v. 14–20. Keines derselben rührt von Zph her, somit schliesst auch das Buch Zph, wie Am, Hos, Mch etc. mit einem späteren Anhang und der Versuch Buddes, in 3 1–5 7 8 6 11–13 eine zusammenhangende Rede Zph's, die Cap. 1 f. parallel wäre, aufzuweisen, kann nicht als geglückt betrachtet werden. Vgl. Einleitung III.

a) 3 1–7: Jerusalems Verdorbenheit.

Jahwe hat fort und fort in Natur und Geschichte sich bezeugt und ist in seinem Verhalten gegen Israel seinem Wesen treu geblieben; trotzdem ist Jerusalem immer schlechter geworden und kümmert sich nicht um Jahwes Befehle. Dass nur Jerusalem angeredet sein kann, ist aus dem Inhalt klar; der abrupte Übergang von dem auf Ninive bezüglichen Schluss des 2. Capitels zu 3 1 ff., wo Jerusalem angeredet ist, deutet schon darauf hin, dass hier keine genuine Fortsetzung vorliegt. Sprachlich und sachlich weist der Abschnitt aber in eine Periode, die später als die Zph's ist. Unter den von Wellh. in erster Hinsicht geltend gemachten Indicien sind hervorzuheben: גָּאַל, eine jüngere Erweichung von גָּעַל, die vor dem Exil nicht vorkommt (s. zu v. 1), צָדָה, das dem aram. צְדִי gleich ist, aber im AT keine Parallele hat (v. 6), und פָּקַד עַל, das nach aram. Sprachgebrauche, der nur in nachexilischen Stücken sich noch findet, = *befehlen* ist (v. 7). In Hinsicht auf die Sache ist mit Schwally zu beachten, dass Jahwe צַדִּיק heisst, wie dies erst von Dtjes an geschieht (Ex 9 27 ist anderer Art), und zwar in dem Sinne von „seinen Verpflichtungen nachkommend“, „seine Leistungen erfüllend“; dazu kommt, dass unter den Leistungen, die Jahwe zu erfüllen hat, die Fürsorge für den regelmässigen Lauf der Gestirne und die Aufrechterhaltung der Naturordnung figuriert (v. 5), ein Gedanke, der gleichfalls Dtjes zur Voraussetzung hat, vgl. Jes 40 12–26, wo neben einander wie hier (v. 5 f.) Gottes Herrlichkeit in der Natur und in der Geschichte geschildert wird. Der Abschnitt v. 1–7 zeigt ganz andere Verhältnisse von Jerusalem als Cap. 1; gewiss schlimm steht es nach beiden Darstellungen, aber Cap. 1 ist es fremder Kult und ausländisches Wesen, 3 1–7 dagegen Geringschätzung und Verachtung der Weisung Gottes und kein Wort, ja nicht die geringste Andeutung des in Cap. 1 verurteilten Treibens. Endlich passt der Hinweis (v. 6) auf die Ausrottung der Völker und die Zerstörung der Städte doch weit besser in die späteren Jahrhunderte, wo Assur und Babel gefallen, ja vielleicht schon die verheerenden Kriege der Diadochen den Erdteil verwüstet hatten. Die beste Parallele hat der Abschnitt an Mch 7 1–6; darum werden wir 3 1–7 auch derselben Zeit zuschreiben, entweder noch dem fünften Jahrh. vgl. Tritojes und Mal, bes. Jer 56 10 f., 59 3–8, oder erst dem zweiten Jahrhundert. Metrisch zerfallen die Verse in fünf zweihebige Sechszeiler.

1 2, die erste Strophe: Wehe dem rebellischen und gottlosen Jerusalem. **1** *Wehe der widerspenstigen und befleckten, Der gewalttätigen Stadt.* Die Participien in v. 1ª sind wie Eigennamen artikellos gebraucht und können darum voran stehen; zu מוֹרְאָה von מָרָא = מָרָה vgl. Ges.-Kautzsch[27] § 75 rr. גָּאַל im Sinne von גָּעַל ist nur in späteren Stücken gebräuchlich vgl. Thr 4 19 Mal 1 7 12 Esr 2 62 Neh 7 64 Jes 59 3 63 3 Dan 1 8; zur Sache vgl. Jes 59 3, ferner Jes 1 15 4 4 Hes 24 9. Zu הַיּוֹנָה vgl. Jer 25 28; das Ḳal sonst nur noch Jer 46 16 50 16. **2** entspricht Jer 7 28, im ersten Teil fast wörtlich.

3 4, die zweite Strophe: Das Treiben der politischen und religiösen

Führer. Die Schilderung ist Hes 22 25-28 nachgebildet. **3** *Ihre Fürsten in ihrer Mitte Sind brüllende Löwen, Ihre Richter Nachtwölfe.* Zu dem Bilde von dem brüllenden Löwen vgl. Hes 22 25 I Pt 5 8, zu dem von den Nachtwölfen s. Hab 1 8; der Schluss, dessen gewöhnliche Übersetzung (: גָּרַם = *aufheben*) unbegründet ist (vgl. bei KAUTZSCH Anmerk. und Erläut.), erweist sich durch das hier unbrauchbare Perf. als Glosse, deren Sinn aber rätselhaft bleibt. **4** *Ihre Propheten sind Prahler, Ihre Priester entweihen das Heilige, Thun dem Gesetz Gewalt an.* Zu v. 4aα und spec. zu פֹּחֲזִים vgl. פַּחֲזוּת Jer 23 32 und Hes 22 28; אַנְשֵׁי בֹּגְדוֹת, *Männer des Trugs* (בֹּגְדוֹת mit der Pluralendung = Abstractendung וֹת) ist nur erklärende Glosse zu פֹּחֲזִים. Die zweite Hälfte von v. 4 wird durch die Grundstelle Hes 22 26 erklärt.

5, die dritte Strophe: Gottes gerechtes Verhalten im Gegensatz zu der Ungerechtigkeit der Führer der Gemeinde, nachgewiesen zunächst an der ununterbrochenen Aufrechterhaltung der Naturordnung. *Jahwe ist gerecht in ihrer Mitte. Er thut nichts Unrechtes, Morgen für Morgen Setzt er seine Ordnung in Kraft, Licht wird nie vermisst Und unbekannt ist ein Versehen.* Vgl. bes. in Betreff von צַדִּיק die Vorbem. zu v. 1-7; zu lesen ist אוֹר (als Anfang des fünften Stichos) statt לָאוֹר, das aus falscher Verbindung mit יִתֵּן oder aus Versehen (vgl. das folgende לֹא) entstanden sein mag, ferner וְלֹא־נוֹדַע עָוֶל für לֹא־יוֹדֵעַ עַוָּל. Das überschüssige בֹּשֶׁת ist entweder als Ergänzung zu der falschen Lesung des letzten Stichos eingesetzt oder als Abkürzung für בְּשׁוּבוֹ אֶת־שְׁבוּתָם dem ursprünglichen Texte beigefügt, den man als Schilderung der messianischen Zeit fasste, vgl. zu בָּשְׁתָּם v. 19. Diese Verbesserungen sind notwendig; denn die Erklärung von נָתַן לָאוֹר = „ans Licht stellen" (EWALD, HITZIG, WELLH.) wäre ein seltsamer Germanismus im AT, während נָתַן מִשְׁפָּטוֹ = „er gibt, er setzt in Kraft seine Ordnung d. h. er vernachlässigt nicht, was nach der Ordnung seine Aufgabe ist", nicht unhebräisch ist. Zum ganzen Verse vgl. Dtn 32 4.

6, die vierte Strophe: Gottes Gerechtigkeit in der Geschichte. Der Übergang in die 1. Pers. kann schwerlich bei einem solchen späten Stücke, das sich zudem vielfach an fremde Darstellungen anschliesst (s. zu v. 2-4, auch zu v. 5), zur Abtrennung von v. 6 f. bewegen; auch die Umstellung von v. 6 und v. 7 hälfe in dieser Hinsicht nichts, sie beruht übrigens bei BUDDE auf der unrichtigen Annahme, dass es sich in v. 6 um die zukünftigen Ereignisse des Völkergerichts, statt um die vergangenen der Völkergeschichte handle. *Ich habe Völker ausgerottet, Zerstört sind ihre Zinnen* d. h. als pars pro toto ihre Burgen und Paläste vgl. 1 16, *Ich habe ihre Strassen verödet, Dass kein Wandrer darauf geht, Ihre Städte sind verheert, Dass kein Bewohner mehr darin ist.* מִבְּלִי־אִישׁ ist als für den Sinn überflüssig und für das Metrum störend zu entfernen. Zu dem aram. נִצְדּוּ vgl. Vorbem. zu v. 1-7.

7, die fünfte Strophe: Gottes Thaten in Natur und Geschichte hatten die erwartete Wirkung auf Israel nicht. *Ich dachte: doch fürchten wird sie mich, Wird Zucht annehmen Und nicht wird ihr aus den Augen schwinden, Was ich ihr je befohlen habe; Aber um so eifriger verschlimmerten sie All ihr Thun und Treiben.* Wegen des Suff. der 3. Pers. fem. in עָלֶיהָ und מעונה ist notwendig

תִּירָא für תִּירְאִי und תִּקַּח für תִּקְחִי zu lesen, ferner auch mit LXX und Pesch. מְעֻנֶיהָ für מְעוֹנָהּ, da der gewöhnliche Text keinen guten Sinn gibt (s. bei KAUTZSCH). Zu פָּקַד עַל = *befehlen,* wie im Aramäischen, vgl. Hi 36 23 Esr 1 2 II Chr 36 23. Zu der Verbindung von הִשְׁכִּים mit einem andern Verb vgl. bes. im Buche Jer z. B. Jer 7 13 17 7 und s. GES.-KAUTZSCH[27] § 120g und zu הִשְׁחִית עֲלִילוֹת vgl. Gen 6 12 Ps 14 1.

Auf diese Schilderung des Treibens der Jerusalemer erwartet man etwa wie nach der eben angeführten Stelle aus dem PC Gen 6 12 die Ankündigung eines furchtbaren Gerichtes; es mag diese im ursprünglichen Texte nicht gefehlt haben, das richtige einleitende לָכֵן folgt auch, aber was nachher kommt, klingt ganz anders und redet von Zorn über die Völker, nicht über Israel, von Rettung, nicht von Strafe Israels. Das לָכֵן hat darum den Sinn wie in Hos 2 16 und Jes 30 18: die schrecklichen Zustände in Jerusalem sind für Jahwe ein Grund einzuschreiten und Israel das Heil zu bringen, vgl. Hos 2 16 und Jes 30 18–26; das ist die Dogmatik der jüdischen Gemeinde. So könnte am Ende doch v. 8–13 als Fortsetzung von v. 1–7 betrachtet werden, da v. 1–7 ja auch einer späten Zeit entstammen; das ist jedoch nicht wahrscheinlich, weil in dem parallelen Stück Mch 7 1–6 die Ankündigung des Gerichts (vgl. 7 4b) nicht fehlt, und es ist weiter dadurch ausgeschlossen, dass v. 8 ein ganz anderes Metrum einsetzt.

b) 3 8–18: Die Rettung Jerusalems am Tage des Völkergerichts.

Der Abschnitt ist nicht selbständig, sondern als Ersatz des weggelassenen Schlusses von v. 1–7 oder als einfacher Anhang zu dem als vollständig zu fassenden Stücke v. 1–7 entstanden (s. Schlussbemerkung zu v. 1–7). Er weist hin auf den Tag des bevorstehenden Völkergerichts, an dem über die Heiden der Zorn Gottes ausgegossen wird, während Jerusalem nicht zu Schanden wird, da in ihm eine Scheidung zwischen den Hochmütigen und den Demütigen vollzogen wird und letztere Schutz und Heil bei Jahwe finden werden. In diesen Zusammenhang sind sekundär v. 9 und 10 von einem eingeschoben, der den Heiden gegenüber eine freundliche Stimmung besass und nicht ihre Vernichtung, sondern ihre Anerkennung und Verehrung Jahwes erwartete. Scheidet man dieses sekundäre Element aus, so haben wir drei Tetrastiche mit Langzeilen im sog. Ḳinametrum.

8, das erste Tetrastich: Der kommende Tag des Zorngerichts Jahwes an den Völkern. *Darum harre mein, ist Jahwes Spruch, Auf den Tag, da ich als Zeuge aufstehe! Denn meine Aufgabe ist es, die Völker zu sammeln, Die Reiche zusammenzuführen, Auszuschütten über sie meinen Grimm, Die ganze Glut meines Zorns; Denn durch das Feuer meines Eifers soll verzehrt werden Die ganze Erde.* Zu lesen ist nach LXX חַכִּי statt חַכּוּ, לְעֵד statt לְעַד und לְקַבֵּץ statt לְקַבְּצִי; angeredet wird die jerusalemische Gemeinde wie in v. 11 f. und die Anrede ist in keiner Weise ironisch zu fassen, sondern verweist in vollem Ernste auf den Trost, den die feste jüdische Eschatologie der Gemeinde bietet; vgl. die instruktive Parallele Jes 30 18b. Zu לְיוֹם קוּמִי לְעֵד vgl. Mch 1 2 Mal 3 5; der Tag, da Jahwe als Zeuge gegen die Völker aufsteht, ist der Tag des Weltgerichts. Wie dieses sich vollzieht, zeigt v. 8b: die Völker werden vor Jerusalem zusammengeführt, und dort wird über sie das göttliche Zorngericht gehalten, vgl. Hes 38 f. Jo 4. Die dogmatische Fixierung der eschatologischen Ereignisse wird als so unzweifelhaft richtig angesehen, dass sie sozusagen fast auch für Gott gilt und er es darum als מִשְׁפָּטוֹ d. h. als seine Obliegenheit, seine Pflicht und Aufgabe betrachtet, der Dogmatik zu entsprechen; vgl. zu diesem Sinn von מִשְׁפָּט auch v. 5 und s. Jes 30 18b.

9 10, ein Zusatz, der dem jüdischen Heidenhass gegenüber der doch auch vor-

handenen anderen Stimmung Ausdruck verleiht, dass die Heiden zur Anerkennung und Verehrung Jahwes gelangen sollen. Der von Dtjes ausgehende Universalismus hat zum Glück doch nicht bei allen Juden dem Partikularismus Hes's weichen müssen, vgl. auch zu 2 11 und s. Jes 25 6–8 66 18 f. Der Interpolator entnahm seine Einleitungsformel כִּי־אָז aus v. 11 und gab seinen Worten ebenfalls das Metrum der Ḳinazeile, wahrscheinlich setzte er sogar eine ganze vierzeilige Strophe bei, deren Schluss jetzt nur in v. 10 verstümmelt vorliegt.

9 *Denn dann werde ich den Völkern schaffen Reine Lippen, Dass sie alle den Namen Jahwes anrufen, Ihm Schulter an Schulter dienen.* Concinner wären בְּשְׁמִי und לְעָבְדֵנִי, aber bei Interpolationen darf man nicht allzugrosse Peinlichkeit voraussetzen. Zu הָפַךְ אֶל־ vgl. das gleichbedeutende הָפַךְ לְ I Sam 10 9. *Reine Lippen* erhalten sie vgl. Jes 6 5; speciell wird hier daran zu denken sein, dass sie keine Götzennamen mehr in den Mund nehmen vgl. Hos 2 19. **10** Überall werden die Völker auch Jahwe opfern. Der Gedanke ist derselbe wie 2 11 und מֵעֵבֶר וגו' bedeutet gewöhnlich *jenseits* (vgl. Jes 18 1), nicht *von jenseits*. Leider ist der Text nur in Trümmern erhalten; Rothstein vermutet als Prädikat zu v. 10ᵃ, dem Schlusse von v. 10ᵇ parallel: יַקְרִיבוּ זְבָחַי, das leicht vor dem ähnlich aussehenden folgenden Satzteil ausfallen konnte, also: *Jenseits der Ströme von Kuš* (somit im äussersten Süden s. 2 12 Jes 18 1) *Bringen sie mir Schlachtopfer dar.* Mit עֲתָרַי בַּת־פּוּצַי ist nichts anzufangen; עֲתָרַי soll zwar „meine Anbeter" heissen, aber das Wort kommt im AT in diesem Sinn nicht vor, und בַּת־פּוּצַי will man als „Tochter meiner Zerstreuten", etwa = „meine Diaspora", erklären, aber das wäre ein sonderbarer Ausdruck. Schwally vermutet eine aramäisch-hebräische Glosse אֲתַר דִּנְפוֹצוּ = „da wo sie zerstreut sind"; eher liegt aber dem Texte eine zweite Ortsbezeichnung (nach Cheyne מִצָּרְפַת) zu Grunde, die im Gegensatz zum Süden v. 10ᵃ eine Gegend des Nordens nannte. Dazu bilden die letzten Worte das Prädikat: *Spenden sie mir Speisopfer.* Zum ganzen Vers vgl. Jes 18 7 45 14 Ps 72 10 f.

11 12ᵃ, das zweite Tetrastich: Die Krisis in der jüdischen Gemeinde am jüngsten Tage. **11** *An jenem Tage wirst du nicht zu Schanden werden wegen all deiner Thaten, Womit du dich an mir vergingst;* der Sinn ist: Das Gericht wird Jerusalem nicht die durch seine Übelthaten verdiente Schande einer gänzlichen Verwerfung bringen; בוֹשׁ ist in objektivem Sinn gebraucht wie Jer 2 36 Ps 22 6 (so auch Steiner und Nowack). Den Grund und die Erklärung zu dieser exceptionellen Behandlung gibt das Folgende: *Denn dann entferne ich aus deiner Mitte Deine hochmütig Frohlockenden Und du wirst dich nicht mehr überheben Auf meinem heiligen Berge.* Zu עַלִּיזֵי גַּאֲוָתֵךְ vgl. Jes 13 3; dort heissen so die in stolzer Siegeszuversicht jubelnden Krieger Jahwes, hier die in frevelhaftem Übermut über Jahwe sich hinwegsetzenden selbstzufriedenen Glieder der jerusalemischen Gemeinde. **12ᵃ** *Und ich lasse in deiner Mitte übrig als Volk Die Sanftmütigen und Demütigen.* Vgl. zu עָנִי וָדָל Jes 14 32 26 6 66 2 Hab 3 14 und bes. Mt 11 29: ὅτι πραΰς εἰμι καὶ ταπεινὸς τῇ καρδίᾳ.

12ᵇ 13, das dritte Tetrastich: Die Frömmigkeit und der sichere Frieden des geretteten Restes; v. 12ᵇ gehört zu v. 13, es ist nicht וְחָסוּ für וְחָסוּ zu lesen.

Und es wird geborgen sein im Namen Jahwes Der Überrest Israels, scil. die im Gericht Geretteten vgl. Jo 3 5 Jes 4 2–6 10 20 28 5; *Kein Unrecht werden sie begehen, Noch Lüge reden Und nicht wird in ihrem Munde gefunden Eine Zunge des Trugs*, vgl. Jes 11 9, *Sondern sie werden weiden und sich lagern, Von niemand aufgeschreckt*, also in ungestörtem Glück und Frieden.

c) 3 14–20: Die Herrlichkeit des geretteten Jerusalems.

Der Abschnitt ist, wie SCHWALLY sich ausdrückt, nicht die gerade Fortsetzung der Gedanken des Vorhergehenden, sondern vielmehr eine weitere Ausmalung der messianischen Zeit, die andre Seiten des einstigen Glückes hervorhebt. Im ersten Teil v. 14–17 wird Zion aufgefordert, das Jubellied darüber anzustimmen, dass Jahwe als siegreicher König in Zion residiert; im zweiten Teile redet Jahwe selber und verheisst, nachdem die Bedrücker alle besiegt sind und die Schmach von seinem Volke abgewandt ist, die Diaspora zu sammeln und sie zu Ruhm und Ehren auf der ganzen Erde zu bringen. Da der Personenwechsel durch v. 17 vorbereitet ist und sich v. 18ff. als Fortsetzung verstehen lässt, so hat man den Abschnitt als Ganzes zu betrachten; nur wird v. 16, der den Zusammenhang stört, als Glosse und v. 20, der nichts als wortreichere Wiederholung von v. 19 ist, als Zusatz auszuscheiden sein. Was übrig bleibt, sind fünf Tetrasticha, deren Zeilen (allerdings nicht ganz regelmässig) abwechselnd drei und zwei Hebungen aufweisen.

14, die erste Strophe: *Juble, Tochter Zion, Jauchze, Israel, Freue dich und frohlocke von ganzem Herzen, Tochter Jerusalem!* Für יִשְׂרָאֵל ist nicht יְרוּשָׁלָםִ zu setzen, LXX hat den Schluss vorweggenommen. Was Zion jubeln macht, ist die erfahrene Rettung, die v. 15 und 17 beschrieben wird.

15, die zweite Strophe: *Weggeräumt hat Jahwe deine Widersacher*, l. mit WELLH. מְשֹׁפְטַיִךְ, Partic. Po. s. Hi 9 15, *Weggefegt deine Feinde*, l. אֹיְבַיִךְ mit LXX und zu פִּנָּה vgl. in Jes 40 3 Mal 3 1 das gleiche Verb mit andrem Objekt; *König ist Jahwe in deiner Mitte*, יִשְׂרָאֵל ist zu entfernen, auch LXX zeugt nicht in allen Codd. für sein Vorhandensein, *Du wirst nichts Böses mehr erleben*, l. für תִּירְאִי mit LXX תִּרְאִי = *erleben*, vgl. Ps 90 15 Prv 27 12. Nach v. 15 zogen die Besiegten als Feinde aus eigenem Antrieb gegen Jerusalem, nach v. 8 hat Gott die Völker zum Gericht dorthin versammelt, verschiedene Betrachtungsweise derselben Sache. Für מֶלֶךְ l. mit Weglassung von יִשְׂרָאֵל das Verb מָלַךְ = *(Jahwe) ist König geworden*, d. h. er hat die Herrschaft angetreten, das Gottesreich hat begonnen, vgl. auch Ps 47.

16 ist ein Zusatz; denn es wird von, statt zu Jerusalem gesprochen und für die Situation von v. 14f., wie von v. 17 ist der Tag des Heils bereits angebrochen, nicht erst zukünftig. Der Interpolator denkt an die Schrecken und die Angst der Wehen der messianischen Zeit, wo Jerusalem Trostzusprüche nötig hat, vgl. Jer 6 24 Hbr 12 12.

17, die dritte Strophe: *Jahwe, dein Gott, ist in deiner Mitte, Ein sieghafter Held, Er wird jubeln über dich in Freude, Frohlocken über dich mit Jauchzen.* Zu v. 17a vgl. Hes 48 35 Sach 8 23, zu v. 17b Jes 62 5 65 19. Die Worte יַחֲרִישׁ בְּאַהֲבָתוֹ „sind im Zusammenhang unverständlich“ (ROTHSTEIN), die Verbesserung in יַחֲדִישׁ oder יְחַדֵּשׁ (HITZIG, BUHL), = „er thut Neues in seiner Liebe“ oder „er erneuert seine Liebe“, oder in יְחַדְּשֵׁךְ (NOWACK) = „er erneuert dich in seiner Liebe“, bringt einen störenden Gedanken zwischen die

zwei parallelen Stichen, und die Änderung in יָחֲדָה (SCHWALLY, OORT) = „er freut sich in seiner Liebe“, bringt nur eine dritte Wiederholung des gleichen Gedankens. Es scheint sich in der Aussage vielmehr die Klage eines Lesers zu äussern, dass noch immer nicht die herrliche Zeit gekommen ist, von der die Verse reden, vgl. zu dem Schweigen Jahwes Jes 42 14 und bes. 64 11.

In **18 19**a steckt wohl die vierte Strophe; aber der Text ist ganz ungewöhnlich verderbt, sodass man keine Übersetzung wagt, vgl. zu der üblichen Fassung ROTHSTEIN bei KAUTZSCH. Die alten Versionen helfen auch nicht aus der Not. Nur vermutungsweise sei unter Nichtberücksichtigung des unverständlichen נוּגֵי מִמּוֹעֵד, das man = „die Betrübten (Niph.-Partic. von יָגָה) fern von der Gemeinde“ fasst, wofür aber LXX כְּיוֹם מוֹעֵד gelesen zu haben scheint, vorgeschlagen für v. 18: אָסַפְתִּי מִמֵּךְ כְּלִמָּה וְנָשָׂאתִי מֵעָלַיִךְ חֶרְפָּה = *Weggenommen habe ich von dir die Schmach Und weggeschafft von dir die Schande.* Diese Worte könnten als freudiger Jubelruf Jahwes verstanden werden, sie würden an v. 11a erinnern. In v. 19a ist dann mit GRÄTZ nach עֹשֶׂה der Ausfall von כָּלָה zu vermuten: *Siehe ich mache den Garaus Allen deinen Bedrückern.* בָּעֵת הַהִיא scheint aus v. 20, der Parallele zu v. 19b, hier eingedrungen, gehört jedenfalls nicht hierher; die Zeit des Heils ist für v. 19 schon da, wenn schon Jahwe noch eben am Werk ist, auch alle Bedrücker Israels, die vielleicht nicht vor Jerusalem erschienen sind, in der weiten Welt zu vernichten und so die Bahn frei zu machen zur Rettung der Diaspora, von der

19b, die letzte Strophe, spricht: *Und ich werde retten das Ermattete Und das Versprengte sammeln Und werde sie zu Ruhm und Ehren bringen Auf der ganzen Erde*; die Erklärung hierzu bietet Mch 4 6 f., vgl. auch Jer 33 9 Jes 62 7 und Jo 3 5bβ. בְּשׁתָּם ist, wie בָּעֵת הַהִיא am Ende von v. 19a, eine aus v. 20 eingedrungene Glosse, nur dass sie in abgekürzter Gestalt erscheint; ihre Auflösung בְּשׁוּבִי אֶת־שְׁבוּתָם ergiebt sich aus v. 20b (WELLH.). **20** ist nichts als Variation von v. 19, die aber die Situation von v. 13–15 17–19 nicht innehält, sondern die Rettung noch in der Zukunft sieht, darum auch nicht das gerettete Zion und seine noch in der Diaspora weilenden Angehörigen, sondern allgemeiner die Juden überhaupt mit *euch* anredet. Zu lesen ist וּבָעֵת הַהִיא אֲקַבֵּץ für וּבָעֵת קַבְּצִי, ferner שְׁבוּתְכֶם für שְׁבוּתֵיכֶם, und לְעֵינֵיכֶם bedeutet: noch bei euren Lebzeiten, harmoniert aber nicht besonders mit בָּעֵת הַהִיא. Zu שׁוּב שְׁבוּת vgl. Am 9 14.

HAGGAI.

Einleitung.

I. Das Buch, sein Inhalt und seine Entstehung. Das Buch Hag, das zehnte unter den „Zwölf Propheten" sowohl in der hebräischen wie in der griechischen Sammlung, unterscheidet sich deutlich von den meisten übrigen Prophetenbüchern. Sind diese in der Hauptsache Sammlungen der prophetischen Reden, so ist das Buch Hag eine Berichterstattung über dieselben, in der zwar die Worte des Propheten aufgeführt, einmal aber auch die Wirkungen, die sie hervorriefen, erwähnt werden. Da die Reden den Hauptinhalt ausmachen, ist es doch nicht eine eigentlich historische, sondern eine prophetische Schrift, und Hag hat darum mehr Recht, unter den Propheten zu figurieren, als die Erzählung über den Propheten Jona. Im Ganzen sind es vier Reden des Propheten, von denen berichtet wird: 1) Cap. 1; 2) 2 1–9; 3) 2 10–19 und 4) 2 20–23. Sie werden genau nach Monat und Tag im 2. Jahre des Darius datiert und handeln ohne Ausnahme von dem Tempelbau und den glücklichen Folgen, die sich an denselben knüpfen. Näheres s. bei der Erklärung.

Der genannte historische Charakter macht es wahrscheinlich, dass die Entstehung des Buches nicht auf den Propheten selbst zurückzuführen ist. Dafür sprechen noch andre Eigentümlichkeiten: die fast regelmässige Beifügung des Titels הַנָּבִיא zu dem Eigennamen חַגַּי erklärt sich leichter, wenn nicht Hag selber den Bericht aufzeichnete; ebenso deutet wohl die Auffassung des Propheten als des Instrumentes der göttlichen Offenbarung, die sich in dem Gebrauche von בְּיַד (1 1 2 1 10, s. zu diesen Stellen) statt des üblichen אֶל־ zeigt, darauf hin, dass der Berichterstatter zu denen gehörte, welche durch den Propheten das Wort Gottes empfingen. Endlich aber sieht die Wiedergabe der Reden mehr dem Referate eines Fremden als der Aufzeichnung durch den Propheten gleich; denn sie enthält wohl die Hauptgedanken und lässt die trefflichen Kontraste erkennen, durch die sich die prophetische Ansprache wirkungsvoll gestalten musste, aber zeigt nicht die sorgfältige Ausführung, die man von dem Redner selber erwarten dürfte. Lange, nachdem die Reden gehalten waren, kann jedoch der Berichterstatter sein Referat nicht aufgezeichnet haben; er weiss auf alle Fälle noch nichts von einem zweiten Darius, kennt auch die

Daten der Ansprachen ganz genau und überliefert ohne jede Bemerkung die Designation Serubbabels zum König des messianischen Reiches als göttliche Weissagung (2 20–23). Die beiden letzten Punkte zusammen zwingen zu der Annahme, dass das Referat vor dem Sturze Serubbabels angefertigt wurde. Die näheren Umstände, die das Verschwinden Serubbabels von der Bildfläche herbeiführten, sind uns unbekannt; das Ereignis selber fällt aber ohne Zweifel entweder noch in die Bauzeit des Tempels oder denn in die nächsten darauffolgenden Jahre. Vermutlich ist Serubbabel als Statthalter von Juda abgesetzt worden, als Darius seiner Widersacher Herr geworden war und eine Neueinteilung des persischen Reiches samt einer neuen Grenzbestimmung der Provinzen vornahm. Mit KLOSTERMANN (Gesch. des V. Israel S. 213) den Propheten Sacharja für den Referenten zu halten, der in Hag 1 — Sach 8 in genauer chronologischer Ordnung die auf den Tempelbau bezüglichen Worte Gottes zusammengestellt habe, hat keinen sichern Grund (s. zu Hag 1 15). Ebenso scheint mir auch die Annahme von ROTHSTEIN (Genealogie des Kgs Jojachin S. 38—41), dass uns in Hag der Rest einer rein historischen Schrift vorliege, deren Absehen auf den Bericht über den Tempelbau gerichtet war, den Charakter des Buches Hag nicht genau zu bestimmen: es ist eine Berichterstattung über die Reden des Propheten, nicht eine Geschichte des Tempelbaus, letzteres auch nicht, wenn man sie auf eine Darstellung der Mitwirkung des Propheten bei demselben eingrenzt (s. noch zu 1 15).

Vorausgesetzt ist bei dieser Auffassung des Buches als eines Referates über die Reden des Propheten, dass Hag im Allgemeinen intakt vorliegt. Weder ist mit SELLIN und ROTHSTEIN angenommen, dass hinter 1 15 ein Stück weggeschnitten, noch mit KLOSTERMANN, dass Sach 8 9–13 hierher zu versetzen sei (s. zu 1 15). Andrerseits aber reichen auch die Gründe nicht hin, um mit ANDRÉ 2 10–19 oder mit BÖHME 2 20–23 für sekundäre Stücke des Buches zu erklären; s. die Vorbemerkungen zu diesen Abschnitten. Im Übrigen fehlt es natürlich auch im Texte Hag's nicht an grösseren und kleineren Glossen und an Versehen der Abschreiber, vgl. z. B. 1 7^b 13 15 2 5^a 17 18^b und in LXX zu 2 9 14 und s. für das Einzelne die Auslegung.

II. Der Prophet, seine Zeit und seine Bedeutung. Haggai, LXX Ἀγγαῖος, ist im AT ausser im Buche Hag auch Esr 5 1 als ein Hauptförderer des Tempelbaus genannt. Andere glaubwürdige Nachrichten giebt es nicht; denn wenn in LXX die Psalmüberschriften Ps 145—148 Haggai und Sacharja erwähnen, so hat dies keinen historischen Wert, so wenig als die Legende in den EPIPHANIUS zugeschriebenen Vitae prophetarum, nach der Hag als junger Mann aus Babel zurückgekehrt ist, den Bau des neuen Tempels gesehen, dort als der erste das Halleluja gesungen (offenbar aus den genannten Psalmüberschriften erschlossen) und dann ein ehrenvolles Grab in der Nähe der Priestergräber gefunden hat (s. NESTLE Margin. 26–29). Sicher bleibt allein, was das AT bietet. Danach fällt seine Wirksamkeit in Jerusalem von Ende August bis in den Dezember des Jahres 520 v. Chr., also in die Anfangszeit der Regierung Darius' I. (521—486), und seiner Initiative ist es vor allem zu danken, dass der Tempelbau in Angriff genommen wurde. Wahrscheinlich ist Hag 537 mit den ersten Kolonisten auf die Erlaubnis Cyrus' hin aus Babel zurückgekehrt; dass er den salomonischen Tempel noch gesehen habe, also als Knabe oder Jüngling 586 ins Exil weggeführt worden sei, ist aus 2 3 nicht zu entnehmen. Es können auch ganz andre Gründe, als ein hohes Alter, es veranlasst haben, dass wir nach 520 nichts

mehr von Hag erfahren. An die Stelle des ersten jüdischen Statthalters Scheschbaṣṣar (Esr 1 8) war inzwischen der Davidide Serubbabel getreten und neben ihm stand als das Haupt des Priesterkollegiums Josua ben Joṣadaḳ (1 1). Wenn die im Jahre 537 Zurückgekehrten den Versuch, den Tempel zu bauen, wirklich gemacht haben (vgl. BERTHOLET zu Esr 4 5 und Esr Einl. V), so muss er gleich zu Anfang so gänzlich fehlgeschlagen haben, dass Hag und Sach ihn total ignorieren konnten. Man begnügte sich mit dem Notaltar, der an der Stätte des Brandopferaltars alsbald nach der Zerstörung des Tempels war errichtet worden, vgl. 2 14 und Jer 41 5. Erst im Jahre 520 ist der Tempelbau begonnen und vier Jahre hernach 516 vollendet worden.

Alle vier Reden des Propheten handeln vom Tempelbau oder stehen doch, wie die vierte, mit demselben in engster Beziehung. Dass Hag aber selber Priester gewesen sei, ist auch 2 11-18 nicht zu entnehmen, eher das Gegenteil. Ebenso kann man nicht sagen, dass nur die Gedanken an den Tempel ihn erfüllten und diese ihm den Anstoss zu seinen Reden gegeben hätten. Es sind vielmehr die wichtigen geschichtlichen Ereignisse der Gegenwart, die auch ihn wie die früheren Propheten anregten und in deren Gefolge er das besonders von Hes verheissene messianische Heil erwartete. Jetzt ist die Zeit zu der grossen Weltumwälzung auf Erden gekommen; denn bei der Thronbesteigung Darius' I. gährte es im ganzen Reiche, namentlich im Osten, in Babylon traten nacheinander zwei Prätendenten auf, die sich den Namen Nebukadnezar gaben. Um auf das Heil gerüstet zu sein, da die Weltreiche zusammenbrechen und Jahwe in Jerusalem sich verherrlicht, muss der Tempel gebaut sein; ohne ihn lässt sich die messianische Zeit nicht denken, er ist das notwendige Mittel, diese das herrliche Ziel. Auf die historischen Motive der messianischen Bewegung von Hag und Sach hingewiesen zu haben, ist das Verdienst STADE's Gesch. des V. Isr. II, 113, vgl. ferner ED. MEYER Entstehung des Judentums S. 79—89 und T. K. CHEYNE Jew. Rel. Life after the Exile 1898, 14.

Trotzdem auch Hag und Sach von der Geschichte die Anregung zu ihrem prophetischen Auftreten erhalten haben, so sind sie doch ihren Vorgängern an Bedeutung lange nicht gleich. Denn im Grunde werden sie nicht zu neuen eigenen Gedanken angeregt, sondern zur Anwendung und Ausführung der Worte der früheren Propheten. Hesekiel hatte die Verherrlichung des Tempels mit der grossen Weltumwälzung verknüpft. Letztere vollzieht sich eben jetzt, also ist der Tempel zu bauen und das Heil nahe. Aus diesem Grundgedanken, besonders wenn man ihn kombiniert mit Dtjes's Weissagungen, leiten sich leicht alle Gedanken Hag's ab; man sieht, er gehört nicht zu den originalen Männern, die die Weltlage aus innerster Erleuchtung zu beurteilen vermöchten, sondern zu den Epigonen, denen das Licht aus den Worten der früheren Propheten zuströmt. Wie sehr Hag sich auch von den Propheten des 8. und 7. Jahrh. unterscheidet und welche Macht auf ihn der von Dtn und Hes ausgehende Geist ausübt, zeigt einerseits der Mangel jeglichen ernstlichen sittlichen Tadels und andrerseits die Wichtigkeit, die der Tempel und der Kultus für ihn besitzen. Hag beginnt die Periode der schriftgelehrten prophetischen Eschatologie. Dass es übrigens seinen Ansprachen an rhetorischer Kraft und eindrucksvollen Kontrasten nicht fehlte, beweist nicht nur ihr Erfolg, sondern auch das Referat, so kurz und knapp es bisweilen gehalten ist.

III. Litteratur. A. KÖHLER Die nachexilischen Propheten I. 1860; L. REINKE Der Proph. Hag. 1868; W. BÖHME Zu Maleachi und Haggai in ZATW 1887, 210—217, spec. 215—217; J. J. S. PEROWNE Haggai and Zecharjah, Cambridge 1893; T. ANDRÉ Le prophète Aggée, Paris 1895; JULIUS BÖHMER Haggai und Sacharja, zwei Propheten des Herrn in Neue kirchl. Zeitschrift 1901, 717—740; ED. SIEVERS Metrische Studien I, Textproben 1901, 494f.; J. C. MATTHES Hag 1 9 2 15–19 in ZATW 1903, 123—126; T. K. CHEYNE Critica sacra II, 1903, 174f.

Erklärung.

I. Die erste Prophetie Haggais: die Aufforderung zum Bau des Tempels, und ihre Folgen Cap. I.

Das ganze Buch Hag hat mehr den Charakter eines historischen Berichtes über die Thätigkeit, als den einer Sammlung der Reden des Propheten. Dies tritt besonders deutlich in Cap. 1 hervor, das am Schlusse über den Erfolg seines ersten Auftretens berichtet v. 12–15, zeigt sich aber auch darin, dass das Buch keine Gesamtüberschrift trägt, sondern zu Anfang jedes Abschnittes einen einleitenden Vers aufweist, der in Form eines ganzen Satzes jeweilen die Datierung der folgenden prophetischen Worte beibringt, bisweilen auch die Adressaten näher bestimmt, vgl. 1 1 2 1f. 10 20.

1 Die Art der Datierung zeigt, dass die Judäer im Exil den genaueren babylonischen Kalender kennen gelernt und adoptiert haben, der im Gegensatz zu dem altisraelitischen den Jahresanfang auf den Frühling verlegt. Nach diesem Wechsel konnten die alten kanaanäischen Monatsnamen nicht mehr festgehalten werden, einstweilen begnügte man sich, die Monate durch Zahlen zu bezeichnen, ging aber dann bald dazu über, auch die babylonischen Namen anzuwenden. Vgl. BENZINGER Archäol. § 30 S. 198—202 und meine Artikel Chronology of the OT, Month und Year in Encycl. Biblica. Als Zeitpunkt des ersten Auftretens Hag's wird das *zweite Jahr des Königs Darius* genannt, also, da Darius hebr. Dârĕjâweš = pers. Dârayavauš von 521—486 regierte, das Jahr 520 v. Chr. Es kann sich nämlich nur um Darius I. Hystaspis handeln, weil jegliche Näherbestimmung fehlt, also er noch der einzige König dieses Namens war. *Der König* heisst er, nicht der persische König, weil für die Zeit Hag's kein andrer in Frage kommen konnte. Der *sechste Monat*, später Elul genannt (Neh 6 15), entspricht den letzten Tagen des August und den ersten Wochen des September, der *erste* des Monats fällt somit noch in den August 520 v. Chr. Zu der Verwendung der Kardinalzahlen שְׁתַּיִם und אֶחָד in Anlehnung an den Stat. constr. שְׁנַת und יוֹם vgl. GES.-KAUTZSCH[27] § 134 p. בְּיַד ח׳, *durch die Hand* d. h. vermittelst des Propheten ergeht Gottes Wort nach der spätern Auffassung, die in den Propheten gleichsam den Kanal, die Mittler, für die göttliche Offenbarung sieht, s. zu Jes 20 2 und vgl. Hos 1 2. Die Nennung der Adressaten ist nicht mit

Sievers als „historisch-genealogisches Scholion" zu entfernen, vielmehr ist nach LXX und der Analogie von 2 1f. 10 20f. davor לֵאמֹר in den Text aufzunehmen. Das Wort Jahwes ist gerichtet an das weltliche und das geistliche Oberhaupt in Jerusalem. Das politische Oberhaupt, der Statthalter (פֶּחָה = Lehnwort aus dem Babylonischen, s. KAT[3] 649), heisst זְרֻבָּבֶל בֶּן־שְׁאַלְתִּיאֵל; die abweichende Genealogie I Chr 3 19, die ihn einen Sohn Pedajas nennt, kann die Glaubwürdigkeit des zeitgenössischen Berichtes in Hag nicht in Frage stellen, s. auch Esr 3 2 5 2 und vgl. zu I Chr 3 19. Die Identifikation Serubbabels mit Scheschbazzar ist durchaus unberechtigt, s. den Nachweis von Bertholet zu Esr 1 8 und von André S. 48—63. Das geistliche Oberhaupt ist Josua (= יֵשׁוּעַ Esr 3 28 4 3) ben Jozadak mit dem Titel הַכֹּהֵן הַגָּדוֹל, *der Hohepriester*, den Dtn und Hes noch nicht kennen, der zum ersten Mal im sog. Heiligkeitsgesetz Lev 21 10 erscheint und nun bei Hag und Sach als ganz üblich und in gleicher Bedeutung wie Lev 21 10 = der Grösste im Collegium (vgl. Sach 3 8) auftritt, s. auch meine Gesch. der isr. Rel.[4] 224f.

2—11 die Ursache der Not des Volkes. **2** die Nachlässigkeit und Gleichgiltigkeit der Leute in religiösen Dingen. Die häufig wiederkehrende Anwendung der Formel: *so spricht Jahwe*, zeigt, wie wichtig es dem Propheten erschien, die göttliche Autorität seines Wortes zu betonen; den früheren Propheten war das Bewusstsein, in Jahwes Auftrag zu sprechen, viel lebendiger, sie fanden darum solche Bekräftigungsformeln viel weniger für nötig. Zu הָעָם הַזֶּה vgl. Jes 8 6, weder ein verächtlicher Nebenbegriff, noch ein Hinweis auf die zur Neumondfeier (am 1. des Monats, s. v. 1) versammelten Leute braucht in dem Ausdruck zu liegen. Für das sehr verschrobene לֹא עֶת־בֹּא l. mit Hitzig u. a.: לֹא עַתָּ בָא, zu עַתָּ = עַתָּה vgl. Ps 74 6 Hes 23 43; die Voranstellung von עַתָּה dient der Hervorhebung: *jetzt noch nicht*. Übrigens giebt keine alte Version das erste עת wieder; ob es im Text fehlte oder nur nicht verstanden wurde, muss unentschieden bleiben. Der masculine Gebrauch von עֵת fällt hier um so weniger auf, als das masculine Prädikat vorhergeht, vgl. ZATW 1896, 44f. Von einer Inangriffnahme des Tempelbaus durch die Juden gleich nach der Rückkehr im Jahre 538/7 weiss Hag sowenig, wie Sach und Esr 5 2; wie die damit im Widerspruch stehende Notiz in dem Dokument Esr 5 6-17 und in der chronistischen Darstellung von Esr 3 zu beurteilen ist, s. zu Esr 5 16. **3f.** Die göttliche Beurteilung der Sachlage lautet ganz anders, vgl. II Sam 7 2. Die neue Einleitung v. 3 hält mit בְּיַד ח׳ statt בְּיָדִי die Form eines Berichtes ein, vgl. Vorbem. zu Cap. 1. **4** אַתֶּם dient der nachdrücklichen Hervorhebung des Suffixes in לָכֶם, vgl. Ges.-Kautzsch[27] § 135 g; סְפוּנִים steht im casus adverbialis, darum ohne Artikel, zur Beschreibung des Zustandes des vorangehenden Substantivs, s. § 118 p und vgl. auch Am 2 16; zu der kostbaren Vertäfelung der Zimmerwände vgl. I Reg 7 7 Jer 22 14. **5f.** Ihre *Wege*, d. h. ihr Ergehen, die Erfahrungen, die sie machen müssen, sind Beweis genug für dieses göttliche Urteil v. 3f. Was sie erfahren, schildert **6**; es ist der Unsegen, der auf allem ihrem Thun liegt. Mit der Fortsetzung des Verbum finitum durch die indifferenten Infinitive (vgl. dazu Ges.-Kautzsch[27] § 113 z) hängt es zusammen, dass לוֹ für לָכֶם stehen

kann. Was der Lohnarbeiter verdient, muss alles sofort zur Bestreitung der nötigsten Lebensbedürfnisse ausgegeben werden; der Geldbeutel ist stets leer, wie wenn er durchlöchert wäre, vgl. Sach 8 10. Viel unwahrscheinlicher ist der Sinn, den ANDRÉ in v. 6ᵇ findet; צְרוֹר נָקוּב soll nämlich „ein durchbohrtes Steinchen“ bedeuten und ein solches, mit einem Siegel versehen und um den Hals eines Menschen gehängt, das Unterscheidungszeichen sein, dass der Betreffende der Sklave eines bestimmten Herrn sei. Das ganze Sätzchen soll dann besagen: dem Lohnarbeiter bleibt trotz aller Arbeit nichts übrig als die Sklaverei. Mag die Anwendung solcher Erkennungszeichen bei Babyloniern und Juden Sitte gewesen sein, es müsste dieser Sinn doch viel deutlicher ausgedrückt werden und auch das מִשְׂתַּכֵּר אֶל־ ist ihm nicht günstig. **7 8** Direkte Aufforderung, den Tempel zu bauen, und bestimmte Versicherung, dass davon das Kommen der messianischen Zeit abhängt. Da v. 7ᵇ hier den Zusammenhang nur stört, so ist er mit WELLH. als falsche Wiederholung von v. 5ᵇ zu entfernen. **8** Der Bau soll nicht nur in Holz aufgeführt werden, vgl. 2 15, sowie Esr 6 4; aber da an der Stätte des verbrannten Tempels noch genug brauchbare Bausteine vorhanden waren, musste vor allem Bauholz herbeigeschafft werden. Solches fand sich im *Gebirge*, הָהָר hat den Artikel, weil es im Gegensatz zu dem Flachland den gebirgigen Teil des Landes bezeichnet; es ist nicht an den Libanon zu denken, die Höhen auch in der Nähe Jerusalems müssen damals noch bewaldet gewesen sein, vgl. Neh 2 8 8 15. Für אֶכָּבֵד, *ich werde mich verherrlichen*, ist es nicht nötig mit Ḳĕrē אֶכָּבְדָה, *ich will* etc., zu lesen; die Verherrlichung Jahwes geschieht in der Erfüllung der messianischen Hoffnungen, in der Herbeiführung des herrlichen messianischen Reichs, speziell damit inauguriert, dass er sich in seiner Herrlichkeit in den Tempel niederlässt, vgl. Jes 66 5 und s. v. GALL Die Herrlichkeit Gottes 11. **9—11** Nochmalige Begründung von v. 7f.: Das Elend der Gegenwart rührt nur von der Vernachlässigung des Tempelbaus her. Die Schilderung beginnt hier mit Inf. absol. und setzt sich fort mit Verbum finitum, הֲבֵאתֶם definiert somit nach Person und Zahl das vorangehende פָּנֹה, vgl. die umgekehrte Reihenfolge v. 6. Da es Schwierigkeiten hat, zu הִנֵּה לִמְעָט als Subj. הַרְבֵּה anzunehmen mit dem Sinne: „siehe, es (das erwartete Viele) wurde zu Wenigem“, wird man besser mit WELLH. und NOWACK entweder לְ entfernen oder nach LXX וְהָיָה für וְהִנֵּה lesen: *Ihr zählet auf viel und es wird wenig*. Auch der geringe Ertrag, wenn er eingebracht ist, schwindet auf geheimnisvolle Weise dahin; נָפַח בְּ, *anblasen*, hat einen ähnlichen Sinn wie *besprechen, incantare*, es ist eine etwas andre Form desselben Zauberns. Die Wirkung hängt von den Umständen ab, entweder ist es eine heilsame, die ein Übel z. B. eine Krankheit entfernt und einen Segen verleiht vgl. Hes 37 9f. Joh 20 22, oder wie hier eine schädliche, die Verderben herbeiführt, vgl. WELLH. Arab. Heident.² 159f., ferner MATTHES ZATW 1903, 123 und bes. den von L. BAUER MNDPV 1899, 9 erwähnten Aberglauben der Araber in Palästina: „Den Muslimen ist es im höchsten Grad unangenehm, wenn jemand über eine mit Getreide belegte Tenne hinpfeift. Dann kommt, sagen sie, der Teufel bei Nacht und nimmt einen Teil des Erntesegens.“ Zu מָה = מֶה

vgl. Ges.-Kautzsch[27] §§ 37 f. רוּץ לְ muss man als Schilderung des eifrigen Bemühens verstehen, wo es sich um das eigene Interesse, den Besitz eines eigenen Hauses handelt; der Sinn wird aber weit besser, wenn man mit Wellh. רֹצִים und בְּבֵיתוֹ liest: ***während ihr an euren eigenen Häusern Behagen habt,*** oder mit Cheyne חָרֵצִים = (Prv 10 4) ***fleissig, wo es euer Haus angeht,*** vorzieht. Solche Selbstsucht fordert die Strafe heraus **10 f.** Da die Stellung von עֲלֵיכֶם durch keinen Nachdruck motiviert und das Wort von LXX nicht bezeugt ist, so ist es als Dittographie des vorangehenden עַל־כֵּן mit Wellh. u. a. zu entfernen. Die Inconcinnität der beiden parallelen Sätzchen fällt sehr auf: שָׁמַיִם steht ohne Artikel, während הָאָרֶץ ihn aufweist; מִטָּל ist dem entsprechenden יְבוּלָהּ incongruent, wenn man es privativ = מִהְיוֹת טַל׳, so dass kein Tau mehr ist, deutet, und kann doch nicht partitiv gefasst werden, da es sich um das Ausbleiben des Taus überhaupt handelt. Übrigens muss כָּלָא in beiden Sätzen in der gleichen transitiven Bedeutung: ***zurückhalten, einschliessen,*** stehen; also liest man am besten unter Vergleichung von Sach 8 12 טַלָּם und הַשָּׁמַיִם, vgl. Wellh. **11** So lange das Gotteshaus חָרֵב ist, gebührt dem ganzen Lande חֹרֶב, ***Dürre,*** die für das gesamte Leben in Pflanzen-, Tier- und Menschenwelt die verheerendsten Folgen hat. Vor אֲשֶׁר תּוֹצִיא bieten manche Codd. כָּל־ (vgl. auch die Versionen), was in den Text aufzunehmen ist, da nicht eine neue Kategorie genannt wird, sondern zusammenfassend alles, was mit den vorhergenannten Produkten in dieselbe Kategorie gehört, als von der Dürre betroffen hingestellt werden soll. Die Aufzählung ist sehr weitläufig und umständlich; ***alle Arbeit der Hände*** kann doch schwerlich etwas anderes als die Feldarbeit im Auge haben, an die schon vorher bei Getreide, Most und Öl, den drei Hauptprodukten des Landes (Hos 2 10), gedacht ist.

12—15 Der Erfolg dieses Auftretens Hag's: die Inangriffnahme des Tempelbaus. **12** שְׁאֵרִית הָעָם bedeutet nicht die Übrigen vom Volke ausser den bereits Erwähnten (hier Serubbabel und Josua), sondern die Gesamtheit des Teiles der Nation, der aus dem Exil zurückgekehrt war und der im Vergleich zu dem früheren Volke und Staate ein „Rest“, die „Übriggebliebenen“ genannt werden konnte. Der Ausdruck ist der vielgebrauchte terminus technicus für die Zurückgekehrten und überhaupt für die in der Katastrophe Jerusalems und im Exil nicht Untergegangenen geworden, vgl. v. 14 2 2 Sach 8 6 Mch 2 12 5 6. שַׁלְתִּיאֵל für שְׁאַלְתִּיאֵל wie v. 14 und 2 2. Für וְעַל־ ist וְאֶל־ zu schreiben, mit dem es häufig in der späteren Zeit durch die Abschreiber verwechselt ist, vgl. Jer 26 5 35 18; ebenso ist אֲלֵיהֶם statt אֱלֹהֵיהֶם zu lesen, da dieses eher entbehrlich, jenes aber dem Sinne förderlich ist („gemäss dem Auftrag, den ihm Jahwe an s i e gegeben hatte,) und auch von den alten Versionen geboten wird (Wellh., Oort u. a.). **13** unterbricht den engen Zusammenhang von v. 12 und v. 14, nennt Hag nicht הַנָּבִיא, sondern מַלְאַךְ יְהוָה, enthält in בְּמַלְאֲכוּת י׳ eine Parallele zu כַּאֲשֶׁר וגו׳ in v. 12ᵃ, und die zweite Hälfte v. 13ᵇ ist = 2 4ᵇ. Somit ist v. 13 eine spätere Zuthat, die den Propheten als ausserordentlichen Gesandten Jahwes fasst, wie Mal 2 7 in den Priestern die ständigen göttlichen Boten sieht, vgl. auch Mal 3 1 und s. W. Böhme ZATW 1887, 215 f. Vermutlich will die Glosse das Ende von v. 12ᵃ erklären. **14** Zu

הָעִיר רוּחַ vgl. Esr 1 1 5. Die Ansprache Hag's hatte ihre Wirkung, sie erfüllte die Leute mit Angst und begeisterte sie für den Bau des Tempels. *Und sie kamen und arbeiteten* heisst so viel wie: *sie machten sich an das Werk, sie nahmen es in Angriff.* Auf den Zeitpunkt ist dabei nicht reflektiert und die Bestimmung desselben wird nach diesen Worten nicht erwartet. Trotzdem folgt **15** ein bestimmtes Datum; man wird es am besten als nachträgliche Beifügung zu betrachten haben, da es als ursprünglicher Textbestandteil nicht so am Ende des Satzes, sondern am Anfang sei es mit ויהי eingeleitet vor וַיָּבֹאוּ oder einfach hinter diesem Verb stehen würde. Der Vers will offenbar den Beginn fixieren, er nennt den 24. des 6. Monats, also etwa Mitte Sept. 520. Viel unwahrscheinlicher ist es, in v. 15 den Anfang eines neuen Abschnittes zu sehen, dessen Schluss anderswohin verschlagen oder gänzlich verloren gegangen sei. So hat einerseits Klostermann Gesch. des V. Israel 213 vermutet, Sach 8 9–13 sei das zu diesem Datum und hinter v. 15 gehörige Gotteswort, andrerseits vertreten Sellin Studien II, 50 und Rothstein Genealogie des Kgs Jojachin 40 die Ansicht, es sei hier ein historischer Abschnitt, der von der Grundsteinlegung durch Serubbabel handelte, weggefallen. Aber Sach 8 9–13 ist, wo es steht, am rechten Platz und eine eigentliche Erzählung der Grundsteinlegung gehört nicht in die Berichterstattung über Hag's Reden.

2. Die zweite Prophetie: Die Herrlichkeit des neuen Tempels 2 1–9.

1 nennt als Datum den 21. des 7. Monats, also erste Hälfte des Okt. 520. Es ist „nach dem Priesterkodex ein Haupttag des Laubhüttenfestes; davon merkt man hier nichts" (Wellh.). Also kann nicht das Datum, resp. die erst später auf dasselbe fallende Feier, Hag den Anlass zu seinen Worten gegeben haben; wahrscheinlich hatte vielmehr bereits die Begeisterung den Bedenken Platz gemacht, es möchte nicht gelingen, die Schwierigkeiten zu überwinden und ein ansehnliches Gebäude zu errichten, und dieser mutlosen Stimmung tritt der Prophet mit einer herrlichen Verheissung kräftig entgegen. **2** Nach LXX wird auch hier wie 1 12 14 כל vor שְׁאֵרִית zu lesen sein. **3** zeigt, in welchen Äusserungen die Entmutigung des Volkes sich Luft machte (vgl. v. 3[b]), lässt andrerseits erkennen, dass noch solche am Leben waren, die den Tempel Salomos gesehen hatten, vgl. 3 12. Dass Hag selber einer von diesen gewesen sei, ist aber den Worten nicht zu entnehmen. Zu der Verwendung von כְּ — כְּ bei der Vergleichung s. Ges.-Kautzsch[27] § 161 c. **4** Der Titel הַכֹּהֵן הַגָּדוֹל steht wie hier auch Sach 3 8 in der Anrede. Zu dem absoluten Gebrauch von עֲשׂוּ vgl. die gute Parallele I Chr 28 20; der Imperativ ist = *frisch ans Werk!* **5** Es ist vergebliche Mühe, wenn man die Worte am Anfang von אֶת־הַדָּבָר bis מִמִּצְרַיִם in den Zusammenhang einzugliedern sucht; sie stören den Fortschritt der Gedanken und die Grammatik, sie sind eine Glosse, welche LXX noch nicht in ihrer Vorlage vorfand, und zwar eine Glosse zu dem folgenden וְרוּחִי, um nach Jes 59 21 neben dem *Geist* auch an das *Wort Gottes* als Bindemittel zwischen Israel und Gott zu erinnern. Zu übersetzen ist: *(mein Geist bleibt unter euch) mit, nebst dem Wort, das* etc. Zu dem in Israel gegenwärtigen Geiste Gottes vgl. ausser Jes 59 21 auch Neh

9 20. Wo Gott und sein Geist zugegen sind, ist keine Mutlosigkeit am Platze v. 5b; was alles in dieser Versicherung v. 4b 5a eingeschlossen ist, führen **6—9** aus: die Erschütterung der Welt, die Verherrlichung des Tempels und das Heil in Jerusalem. **6** WELLH. wird Recht haben, wenn er עוֹד אַחַת מְעַט הִיא auf „Confusion zweier Varianten" zurückführt, deren eine lautete: עוֹד אַחַת אֲנִי מ׳ = *noch einmal* (אַחַת, wie II Reg 4 35 6 10 Lev 16 34, = פַּעַם אַחַת Jos 6 3) *will ich erschüttern* (vgl. LXX: ἔτι ἅπαξ ἐγὼ σείσω), während die andre besagte: עוֹד מְעַט הִיא וַאֲנִי מ׳ = *noch kurze Zeit und ich erschüttere*. Die erste Variante müsste etwa in der Katastrophe, die Jerusalem und Juda getroffen, die frühere Welterschütterung sehen; jedenfalls giebt sie keinen so guten Sinn, wie die zweite, die auf die Nähe eines die ganze Weltlage umgestaltenden Ereignisses hinweist. Mit WELLH. und NOWACK ist daher diese letztere vorzuziehen und אַחַת aus dem Texte zu entfernen, das ohnehin nicht als Zahlwort zu dem folgenden מְעַט gezogen, zu dem aber auch nicht ein Subst., wie עֵת, ergänzt, noch מְעַט הִיא als Exposition gefasst werden kann. Dass diese Verheissung Weissagungen aus Tritojes zur Voraussetzung habe, wie CORNILL will, ist durchaus nicht notwendig; die Prophetieen Hes's und Dtjes's, die von physischen und politischen Weltumwälzungen zum Heile Israels reden, genügen vollauf zu ihrem Verständnis und ihrer Erklärung; vgl. hiezu ferner die Einleitung II S. 380. **7** Für חֶמְדַּת, das nicht mit Vulg. als Bezeichnung des Messias zu fassen ist, hat man, dem Plural וּבָאוּ entsprechend, mit LXX חֲמֻדֹת (Gen 27 15) zu punktieren = *die Kostbarkeiten*, vgl. v. 8: Silber und Gold; CHEYNE schlägt weiter für חֲמֻדֹת vor: מִנְחֹת = *die Gaben*. Die Ausführung dieser Verheissung s. Jes 60 5-22. Strömt der Reichtum der Völker (BÖHME möchte das eine הַגּוֹיִם in הָעַמִּים ändern), wie es sich gehört, da er Jahwes Eigentum ist, nach Jerusalem, so kann es nicht an der Herrlichkeit des Tempels fehlen, er wird **9** an Glanz die salomonische Herrlichkeit weit überbieten, darum ist die Mutlosigkeit der Wiedererbauer des Tempels übel angebracht. הָאַחֲרוֹן gehört zu כָּבוֹד; es ist der alte Tempel, der wieder ersteht. Zu dem Glanz der heiligen Stätte kommt die Sicherheit, die deren Bewohner und Nachbarn erfahren, d. h. das messianische Heil, vgl. die ähnliche Verheissung Sach 2 9. Der Zusatz der LXX: „und Seelenruhe, um das ganze Fundament (l. יְסֹד statt יַסֵּד κτίζοντι) zu erneuern, um diesen Tempel wieder herzustellen", scheint aus Esr 9 9 stammende Glosse zu שָׁלוֹם zu sein; beachte die Trennung dieses Sätzchens von שָׁלוֹם durch נְאֻם י׳ צ׳ und vgl. SELLIN Stud. zur Entstehungsgesch. der jüd. Gemeinde II 46.

3. Die dritte Prophetie: der mit dem Tempelbau beginnende Segen 2 10—19.

Die Herkunft dieser Verse von Hag ist durch T. ANDRÉ bestritten. Erstlich sollen die Verse die Ausführung der vorangehenden Rede unterbrechen, nämlich den in logischer Folge dazu gehörenden Schluss v. 20-23 abtrennen, der erklärt, dass der Krieg, mit dem Jahwe die Heidenwelt erschüttert, ein Krieg der Heiden gegen einander sei v. 22 und dass, wenn der Friede in Jerusalem herrscht und die Reichtümer dort zusammenfliessen, die Macht Serubbabels befestigt werde v. 23. Zweitens zeige sich der Autor von v. 10-19 als prêtre-légaliste im Gegensatz zu Hag, der sich als théocrate-clérical charakterisiere. Drittens weise der Abschnitt direkte Widersprüche zu Hag auf; denn dieser rede von

aussergewöhnlicher Dürre als der Ursache der Unfruchtbarkeit und misslichen Lage, während in 2 10–19 als solche Nässe und Hagel erscheinen v. 17, und ebenso nenne 2 18 als Tag der Grundsteinlegung den 24. des neunten Monats, dagegen Hag in 1 16 als Tag der Inangriffnahme des Werks den 24. des sechsten Monats. Viertens sei schliesslich eine grosse Verschiedenheit des Sprachgebrauchs zu bemerken, es stehen einander gegenüber בֵּית יְהוָה in Hag und הֵיכַל יְהוָה 2 15 18, כָּל־יְגִיעַ כַּפַּיִם 1 11 und כָּל־מַעֲשֵׂה יְדֵיהֶם 2 14 17, ferner heisse Öl 1 11 יִצְהָר, dagegen 2 12 שֶׁמֶן, Wein 1 11 תִּירוֹשׁ, dagegen 2 12 יַיִן, ausserdem werde nicht חַגַּי הַנָּבִיא wie bei Hag, sondern (abgesehen von der Überschrift 2 10) nur חַגַּי gesagt und rede der Abschnitt von den „Priestern", nicht von dem Hohepriester. Diese Beobachtungen sind richtig, aber der Schluss auf fremde Herkunft des ganzen Abschnitts ist übereilt. Scheidet man nämlich die sekundären Elemente im Abschnitt selber aus (s. die Exegese), so fallen die sachlichen Widersprüche weg; die dann noch bleibenden Differenzen im Sprachgebrauch sind ohne Gewicht und leicht erklärlich, und von einer Unterbrechung der Gedankenfolge kann überhaupt nicht die Rede sein, da nicht die logische Zurechtlegung, sondern die Geschichte und die thatsächlichen Verhältnisse über die Reihenfolge der Reden des Propheten entscheiden (s. unten). Übrigens ist die verheissene Fruchtbarkeit des Landes kein so untergeordnetes Element, dass es sich nicht ebenso gut als Exposition von v. 1–9 verstehen liesse, wie v. 20–23.

Wie die zweite Rede nimmt auch die dritte ihren Ausgang von Bedenken und Stimmungen, welche sich unter den neuen Ansiedlern in Jerusalem erhoben und vernehmen liessen. Man kam sich doch nicht so irreligiös vor, wie der Prophet in der ersten Rede gesagt hatte, man brachte ja auf dem Brandopferaltar (s. v. 14) Gott Opfer dar, und meinte darum auch weder die Missjahre verdient zu haben noch vom Tempelbau sich Grosses für die Zukunft versprechen zu dürfen. Diesen Einwänden und Bedenken tritt Hag entgegen, indem er durch das Gleichnis von der viel grösseren Ansteckungskraft des Unreinen als des Heiligen dem Volke klar zu machen sucht, dass „das bisschen Heilige" auf dem Notaltar das Profane im alltäglichen Leben nicht aufheben kann, sondern umgekehrt durch dieses auch profaniert wird; damit begründet Hag zugleich von neuem seine Forderung und seine Verheissung: mehr Heiliges! d. h. vor allem baut den Tempel! dann erst kann, wird aber auch der Segen kommen. Vgl. Wellh.

Der Abschnitt ist charakteristisch für die Anschauung des Propheten Hag: Tempel und Kultus stehen im Mittelpunkt seiner Gedanken, man sieht, wie die dtn'ische Kultusreform und Hes nachwirken; die früheren Propheten dachten anders über Kultus und Tempel, vgl. nur z. B. Jer 7. Übrigens ist aus den Versen auch zu ersehen, dass die Thora noch nicht als in einem Buche schriftlich niedergelegt und fixiert gilt, aus dem die Priester ihre Weisheit zu schöpfen hätten, sondern dass diese noch ihre eigenen Entscheidungen zu treffen hatten. „Die Thora lebt noch", sie ist noch nicht zum Buche erstarrt.

10 Die Einleitung fixiert die Rede auf den 24. des 9. Monats, also ungefähr auf die Mitte des Dez. 520. Mehrere Codd. lesen wie die LXX אֶל־ für בְּיַד־; dann wäre aber 11a noch weniger zu erwarten, als im gegenwärtigen Texte. **11b** Dass die *Priester* und nicht der *Hohepriester* befragt wird, woran André Anstoss nimmt (s. Vorbem.), erklärt sich leicht daraus, dass die Priester ein Collegium bilden, unter denen der Hohepriester nur das Haupt, der Vorsitzende, primus inter pares, ist, vgl. zu 1 1. Über תּוֹרָה = *Weisung* vgl. Vorbem. und s. Hos 4 6 Mal 2 7. **12** הֵן = אִם, ist Aramaismus, vgl. Kautzsch Die Aramaismen im AT S. 26 f.; da הֵן ebenso Jer 3 1 vorkommt, kann es nicht für späteren Ursprung von v. 10–19 beweisend sein, ev. ist sein Vorhandensein in Hag wie Jer 3 1 dem Abschreiber zur Last zu legen, s. zu Jer 2 10b. בְּשַׂר קֹדֶשׁ ist Opferfleisch, s. Jer 11 15. Dass bei dieser rituellen Anfrage die einfachsten Bezeichnungen für die Lebensmittel und

nicht die erhabeneren, in prophetischer Rede beliebten דָּגָן, תִּירוֹשׁ und יִצְהָר (vgl. zu 1 11) gebraucht sind, ist ganz natürlich; ein Indicium fremder Herkunft von v. 10–19 kann nicht darin gesehen werden (s. Vorbem.). Das indeterminierte שֶׁמֶן nach den mit dem generellen Artikel determinierten Substantiven fällt auf, Uniformierung scheint aber nicht angezeigt zu sein. . In Lev 6 20 liegt nicht das Fundament, sondern eine Analogie zu der hier gegebenen Entscheidung vor. **13** Das Fehlen des Titels הַנָּבִיא bei dem Namen חַגַּי (auch v. 14) dürfte schwerlich zu der Annahme fremder Herkunft von v. 10–19 berechtigen; im Verlaufe der Erzählung konnte der blosse Name genügen, s. Vorbem. und vgl. auch Böhme. טְמֵא נֶפֶשׁ ist ein durch Berührung eines Toten, resp. durch einen Todesfall in seiner Familie unrein gewordener; נֶפֶשׁ ist Abkürzung für נֶפֶשׁ מֵת vgl. Lev 19 28 22 4 Num 5 2 9 10. Zu **14**, der Anwendung des Gleichnisses, vgl. Vorbem. Ob Böhme mit Recht כֵּן הָעָם־הַזֶּה entfernt, ist zu bezweifeln. כָּל־מַעֲשֵׂה יְדֵיהֶם ist der einfachere Ausdruck für das wesentlich gleichbedeutende כָּל־יְגִיעַ כַּפָּיִם 1 11 und entspricht dem Tenor des Zusammenhangs, vgl. zu v. 12; ein verschiedener Autor wird dadurch so wenig erfordert, wie durch den Gebrauch von גּוֹי in Bezug auf die Juden, vgl. Zph 2 9 Ex 19 6; ein und derselbe Autor konnte גּוֹיִם von den Heiden (2 7 22) und גּוֹי von den Juden gebrauchen. Mit שָׁם kann nur auf den Notaltar hingewiesen sein, der bald nach der Rückkehr aus Babel errichtet wurde (Esr 3 3); immerhin scheint in diesem שָׁם etwas Verächtliches zu liegen (Wellh.).

Der Zusatz der LXX besteht, wie Wellh. erkannt hat, aus zwei Elementen: das eine, ὀδυνηθήσονται ἀπὸ προσώπου πόνων αὐτῶν = *sie quälen sich ab mit ihren profanen Arbeiten*, passt zum Texte, ist aber doch kaum mehr als richtige Glosse dazu; das andere weist in seinem letzten Teile, καὶ ἐμισεῖτε ἐν πύλαις ἐλέγχοντα, eine Entlehnung aus Am 5 10 auf, wozu der erste, ἕνεχεν τῶν λημμάτων αὐτῶν τῶν ὀρθρινῶν, in der richtigen Aussprache und Lesart des zu Grunde liegenden hebräischen Textes: יַעַן לְקַחְתֶּם שֹׁחַד = *weil ihr Bestechung nehmt*, statt יַעַן לְקָחְתָם שַׁחַר, einen passenden Anfang bildet. Beide Elemente sind sekundär; das zuletzt erwähnte will offenbar v. 14[b] durch Hinweis auf Amos kommentieren, vgl noch v. 17.

15 Nachdem Hag im Vorangehenden gezeigt hat, dass jede Berufung auf die „dort“ dargebrachten Opfer zum Beweise der Religiosität nicht Stich hält, legt er nun dar, dass eine Änderung der Lage von der Erstellung des Tempels ausgehe. Er fordert die Erbauer des Tempels auf, auf die kommenden Tage zu achten, da jetzt ein Wendepunkt erreicht ist. Die Versabteilung im Folgenden ist nicht dem Sinne entsprechend; besser würde ein Versschluss hinter וָמָעְלָה, als hinter יְהוָה gemacht. Die gegenwärtige Einteilung hat auch mich (in der Übersetzung bei Kautzsch), wie andere Ausleger verleitet, hier im Gegensatz zu v. 18 dem מָעְלָה die unmögliche Bedeutung *weiter rückwärts* zu geben, während ihm nur der Sinn: *und darüber hinaus nach vorn,* temporal: *in die Zukunft,* zukommt, vgl. I Sam 16 13 30 25 (so Wellh., André, Nowack, Matthes). Noch verfehlter ist es, wenn auch v. 18 von einem Rückblick gedeutet wird, so van Hoonacker Zorobabel 78, Restauration Juive 105—122, Sellin a. a. O. II, 46—56. Die Zukunft wird ganz anders sein, als die Vergangenheit; die traurigen Zustände, die in dieser herrschten, werden in

v. 15–17 noch einmal wie in Cap. 1 geschildert, um den Segen der neuen Zeit um so schärfer hervortreten zu lassen. 15b ist Vordersatz zu מִהְיוֹתָם in v. 16. הֵיכַל י׳ ist im Unterschied von בֵּית י׳ das eigentliche Tempelgebäude, an dem jetzt eben Stein auf Stein gefügt wird. 16 Für das unmögliche מִהְיוֹתָם, dessen Suffix keine Beziehung hat, bietet LXX τίνες ἦτε; danach schlug ich bei KAUTZSCH die Lesung מִי הֱיִיתֶם vor, noch besser ist die Vermutung von MATTHES, dass מַה הֱיִיתֶם = *wie wart ihr, standet ihr da?* zu lesen sei; die mas. Lesart erklärt sich leicht aus Haplographie des ה. Für בָּא l. beidemal בֹּא, zu diesem Gebrauch des Inf. absol. vgl. 1 9. Zu der Auslassung der Massangabe hinter עֶשְׂרִים und חֲמִשִּׁים, wo etwa סְאָה und אֵיפָה stehen könnten, vgl. GES.-KAUTZSCH[27] § 134n; zu dem Perf. mit וְהָיְתָה : ו s. dieselbe Konstruktion 1 9. פּוּרָה, das Jes 63 3 *Kelter* bedeutet, hat schwerlich hier den Sinn eines Masses; es wird als Glosse zu הַיֶּקֶב in den Text gedrungen sein (so MATTHES), die Änderung in מִפּוּרָה drückt einen selbstverständlichen Gedanken aus, für den zudem מִמֶּנּוּ genügte. 17 stimmt fast wörtlich mit Am 4 9 überein, bringt die Ursache erst nach der Wirkung v. 16 und nennt im Widerspruch mit 1 11 Getreidekrankheiten, die von Nässe herrühren, kennt also keine Dürre. Somit ist der Vers durch irgend einen Glossator beigefügt er bildet übrigens einen guten Nachsatz zu dem ebenfalls teilweise aus Amos entnommenen Zusatz in der LXX zu v. 14. Die Randbemerkung ist demnach nur halb in den masor. Text geraten. Für das sprachlich sehr bedenkliche וְאֵין־אֶתְכֶם ist entweder וְאֵין־שַׁבְכֶם (ev. וְאֵינְכֶם שָׁבִים) oder geradezu nach Am 4 9 וְלֹא שַׁבְתֶּם zu setzen, vgl. auch LXX. 18a nimmt nach der Schilderung v. 15b f. die Aufforderung v. 15a wieder auf. 18b ist mit Ausnahme der letzten zwei Worte nicht ursprünglicher Text; in der Rede des Propheten ist doch die Näherbestimmung des „heute“ durch ein Kalenderdatum rein überflüssig, also fällt einmal ***vom 24. des 9. Monats*** als Glosse weg. Dann aber beruht die weitere Bestimmung dieses Tages ***als des Tages der Grundsteinlegung*** offenbar auf unrichtiger Auffassung von v. 15b; denn v. 15b redet nicht von der Grundsteinlegung und diese ist jedenfalls, da die Arbeit schon vor drei Monaten aufgenommen wurde, weit früher als am 24. des 9. Monats erfolgt. Den nachträglichen Ursprung dieser Näherbestimmung deutet auch die Einführung mit לְ an, das im Sinne von ***scilicet, nämlich,*** öfter an der Spitze solcher Beifügungen steht vgl. Jer 1 18 II Chr 28 15. Die Fassung von לְמִן = וָעֶד ist unmöglich. Nach alledem ergiebt sich, dass am 24. des 9. Monats (vgl. v. 10) bereits der Aufbau des Tempels in vollem Gange ist und dass gerade die begonnene rüstige Arbeit dem Propheten Anlass zu seiner neuen Ansprache bot. Die Worte שִׂימוּ לְבַבְכֶם gehören zu 19, der auf die Zukunft weist, welche ganz anders als die v. 15b f. geschilderte Vergangenheit sein wird und sich bereits in dem eingetretenen Umschwung zum Besseren ankündigt. זֶרַע ist hier der ***Same,*** der ausgesät wird, und מְגוּרָה bedeutet ***den Speicher, die Vorratskammer,*** worin das Korn aufbewahrt wird, vgl. Jo 1 17; die Frage ist also: ***Bleibt das Saatkorn noch im Speicher,*** wie in früheren Jahren, wo infolge der Regenlosigkeit und Dürre (vgl. 1 10 f.) die Aussaat unmöglich war? und sie hat den Sinn: Jetzt fällt wieder der notwendige, das Erdreich erweichende

und die Saat vorbereitende Regen und ist die Bestellung des Feldes möglich; vgl. BENZINGER Archäol. 208. Da die Worte auf den Dezember datiert sind (v. 10) und die Wintersaat je nach dem Eintritt des Frühregens Ende Oktober, im November, oft erst Anfang Dezember beginnt, so ist anzunehmen, dass Hag auf die bereits erfolgte Aussaat hinweist und die glückliche Wendung, die er mit dem Tempelbau in Zusammenhang bringt, schon ihren Anfang genommen hat. Die Erklärung von בַּמְּגוּרָה = in Angst resp. ein Gegenstand der Angst empfiehlt sich nicht; der Sinn wird weniger gut und formell fallen Artikel und ב essentiae auf. Ist der Regen eingetreten, so darf auch von den Fruchtbäumen Ertrag erwartet werden. Man lese וְעֹד für das unverständliche וְעַד und ebenso נשׂא für נָשָׂא, s. Bemerkungen bei KAUTZSCH und MATTHES ZATW 1903, 126. Kurz wird v. 19b als Charakter der neuen Periode hervorgehoben, dass jetzt, da am Tempel gebaut wird, Segen an Stelle des Unsegens treten werde.

4. Die vierte Prophetie: Untergang der heidnischen Reiche und Serubbabels Erhöhung 2 20—23.

Die Verse sind von BÖHME Hag abgesprochen, aber mit unzulänglichen Gründen; denn אֶל־ statt בְּיַד könnte auch erst einem Abschreiber zu Last fallen, שֵׁנִית kann, aber muss nicht auf die Tätigkeit eines Ergänzers hinweisen und die Wiederholung von v. 6b in v. 21 dient der Einleitung der folgenden Ausführung. Wie sollte übrigens auch ein Ergänzer dazu gekommen sein, eine solche Weissagung, die sich nicht erfüllte, anzufügen?

20 Das Datum ist dasselbe wie das der dritten Prophetie, aber durch den Inhalt sind die beiden Worte verschieden. Zu אֶל־, das das nächste Ziel nennt, statt בְּיַד vgl. Vorbem. und zu v. 10. **21** Der letzte Adressat ist diesmal Serubbabel allein, ihm sollen die für ihn so wichtigen Folgen der Welterschütterung angekündigt werden. Zu v. 21b vgl. v. 6b. **22** Die zweite Hälfte exponiert die erste, in welcher der Sturz der heidnischen Reiche als das Ergebnis der Welterschütterung bezeichnet ist. Die Heidenwelt sinkt, ihre Macht חֹזֶק, d. h. Rosse und Wagen, fällt, zu יָרְדוּ vgl. Jes 34 7. Am Schluss fehlt wohl ein Verbum, etwa יִפְּלוּ (WELLH., NOWACK). Das zweite ממלכת ist vielleicht mit BÖHME zu entfernen. **23** Dann beginnt das messianische Reich, die Herrschaft Israels, und Serubbabel wird König. אֶקָּחֲךָ dient einfach zur Einleitung der folgenden Handlung, ohne dass ihm eine selbständige Bedeutung zukommt, vgl. Dtn 4 20 II Reg 14 21 23 30. Der *Siegelring,* an der Hand (Jer 22 24) oder auch auf der Brust (Cnt 8 6) getragen, wurde als wertvolles Besitztum ganz besonders sorgsam gehütet. Wenn Hag Serubbabel verheisst, dass er Gottes Siegelring werden solle, so hebt er damit die Unglücksweissagung von Jer 22 24 auf und ersetzt sie durch eine Prophetie, die Serubbabel zu höchster Würde beruft und ihm für Jahwe eine Bedeutung zusichert, wie sie ein Siegelring für seinen Besitzer hat. Mit der Bezeichnung עַבְדִּי und mit בָּחַרְתִּי, wie mit seiner Verheissung der Erhöhung erinnert Hag an Dtjes, vgl. Jes 42 1 52 13, und das dreimalige נְאֻם יְהוָה hebt die Wichtigkeit und Sicherheit der Verheissung hervor: das davidische Reich soll ganz gewiss wieder erstehen.

SACHARJA.

Einleitung.

I. Allgemeines über das Buch Sacharja.

Dass das Buch Sach, das elfte unter den „Zwölf Propheten" sowohl in der hebräischen, als auch in der griechischen Sammlung, nicht das Werk eines einzigen Autors ist, ist schon lange erkannt und gegenwärtig sozusagen allgemein angenommen. Schon eine rein äusserliche Betrachtung muss zu diesem Resultate führen: Nur in Cap. 1—8 finden sich Überschriften, welche den Namen des Propheten nennen und genaue Datierungen nach den Jahren des Königs Darius geben, während in Cap. 9—14 bloss zweimal ähnliche Angaben vorkommen, die aber dann ganz allgemein lauten und weder Autornamen noch Daten enthalten, s. 9 1 und 12 1. Sind im ersten Teile Cap. 1—8 die einzelnen Abschnitte durchwegs durch eine Einleitungsformel gekennzeichnet, so folgen im zweiten Teile Cap. 9—14 die verschiedenen Stücke ohne jede Einführung unmittelbar aufeinander. Sieht man nun näher zu, so ergeben sich auch in Bezug auf Haltung und Darstellung, auf Inhalt und Charakter die grössten Verschiedenheiten zwischen Cap. 1—8 und Cap. 9—14. Um nur einiges zu nennen, so ist in Cap. 1—8 von Josua und Serubbabel und vom Tempelbau, der im Vordergrunde des Interesses steht, die Rede, in Cap. 9—14 vernimmt man aber von diesen Persönlichkeiten und dieser wichtigen Angelegenheit keine Silbe, sondern hört von dem Sturz der feindlichen Weltmacht, von den bösen Regenten, die sich auf Kosten ihrer Untergebenen bereichern, daneben speziell von einem guten und einem ruchlosen Hirten, sowie von einem schlimmen Justizmord, dessen sich die Jerusalemer schuldig gemacht haben.

Der Anstoss zu einer Unterscheidung der letzten sechs Capitel von den ersten acht ist jedoch nicht von einer solchen Betrachtung des Buches selber ausgegangen, sondern von einer Stelle des Neuen Testaments. In Mt 27 9 f. wird nämlich Sach 11 12 f. citiert und zwar nicht als Wort Sacharjas, sondern Jeremias. Dieses ungenaue Citat veranlasste den Engländer Joseph Mede im Jahre 1653, die Vermutung zu ver-

öffentlichen, Cap. 9—11 seien vorexilischen Ursprungs und jeremianischer Herkunft. Diese Ansicht fand vielfache Zustimmung und bald wurden alle sechs letzten Capitel für vorexilisch erklärt, so auch von G. B. FLÜGGE, Archidiaconus in Hamburg, der 1784 diese Anschauung in Deutschland zur Geltung brachte. Über die Herkunft der einzelnen Capp. 9—14 war man allerdings nicht einig. Erzbischof NEWCOME (1785) verlegte Cap. 9—11 in die letzte Zeit des israelitischen Reiches, vor den Fall von Samaria, und Cap. 12—14 in die Zeit zwischen dem Tod Josias und der Zerstörung Jerusalems; ähnlich urteilte später BERTHOLDT, der 1814 als der erste vermutete, der Autor von Sach 9—11 sei der von Jes 8 2 erwähnte Sacharja ben Jeberechja, und Cap. 12—14 unter der Regierung eines der letzten unabhängigen judäischen Könige entstanden dachte. Natürlich fehlte es auch nicht an Verteidigern der Einheit des ganzen Sacharja. Aber es regten sich ebenfalls bereits Stimmen, welche eine nachsacharjanische Herkunft von Sach 9—14 behaupteten. Zuerst hatte GROTIUS (1644) diese Ansicht geäussert, dann CORRODI (1792) sie verteidigt und 1824 trat EICHHORN dafür ein, dass 9 1-10 12 eine Beschreibung des Einfalls Alexanders des Grossen vom Jahre 332 v. Chr. sei und 13 7-14 21 als ein Trostlied über den Tod des Makkabäers Judas dem Jahre 161 v. Chr. entstamme, während das übrige der Zwischenzeit zuzuweisen sei. Die Überzeugung, dass Cap. 9—14 durchaus nachsacharjanischen Ursprungs sei, hat besonders seit STADE's kritischen Studien in ZATW 1881 und 1882 immer mehr sich durchgesetzt (man vgl. bes. das Urteil von FRANZ DELITZSCH Messian. Weissagungen 1890, 149), wenn schon einzelne noch an der Einheit des ganzen Sacharja festhalten (so G. L. ROBINSON 1896) oder die Capp. 9—14 für vorexilisch erklären (so GRÜTZMACHER 1892), resp. wenigstens für Cap. 9—11 eine vorexilische Grundlage annehmen (so BAUDISSIN Einl. 1901). Immerhin kann man für die Entstehungszeit von Cap. 9—14 nicht bei der Periode der Diadochenkämpfe zwischen 306—278 v. Chr. stehen bleiben, wie STADE es gethan hat; man muss bis ins 2. Jahrh., wahrscheinlich in das Jahr 160 v. Chr. hinabgehen. S. unten Einl. III 1.

Demnach sind im Buche Sach zwei Teile zu unterscheiden: 1) die Prophetien Sacharjas des Zeitgenossen Serubbabels Cap. 1—8, und 2) die Weissagungen eines Unbekannten, den wir Deuterosacharja nennen können, Cap. 9—14. Zu einer Zerlegung des zweiten Teiles liegt ein äusserer Grund nicht vor, denn die Überschriften, die 9 1 und 12 1 sich finden, gehen auf spätere Diaskeuase, nicht auf eine erste Hand zurück, wie die gleichlautende Überschrift Mal 1 1 zeigt. Wie die letzten 27 Capitel des Buches Jes durch gleichlautende Unterschriften 48 22 57 21 (66 24) auf drei Gruppen verteilt werden, so sollten die letzten 9 Capitel des Zwölfprophetenbuches in ebenso viele Gruppen von je drei Capiteln zerlegt werden. Diese Überschriften gehören somit der Redaktion der ganzen Sammlung der zwölf Prophetenbücher, nicht dem Autor oder Redaktor von Sach 9—14 an. Auch der Umstand, dass der Schluss von 11 4-17 in 13 7-9 sich findet, spricht nicht dafür, dass Cap. 9—14 jemals in die zwei Sammlungen Cap. 9—11 und Cap. 12—14 zerfiel. Dass keine inneren Gründe eine Verteilung von Cap. 9—14 auf verschiedene Autoren fordern, s. unten Einl. III 1 und Erklärung.

II. Das Buch und die Bedeutung Sacharjas, des Zeitgenossen Serubbabels.

I. Das Buch Sach 1—8 und seine Entstehung. Das Buch Sach's, soweit es von dem Zeitgenossen Serubbabels herrührt, gleicht einigermassen dem Buche Hag, da es wie dieses mehr den Charakter einer Berichterstattung über die Erlebnisse und die Wirksamkeit des Propheten als einer Sammlung seiner Prophetien hat. Andrerseits unterscheidet es sich doch wieder von dem Buche Hag, insofern es nicht nur wie dieses ein nachträgliches Referat ist, sondern in seiner schriftlichen Konzeption wirksam vor den Leserkreis treten will. Sach ist nämlich offenbar Volksredner und Schriftsteller zugleich gewesen. Er hat als Prophet zum Volke gesprochen, wie sich aus 1 2–6 14–17 (vgl. den Auftrag קְרָא v. 14 und v. 17) 2 10–17 4 6–10 7 3–8 23 (vgl. bes. 7 5) ergiebt, er hat auch wie die früheren Propheten durch eine symbolische Handlung dem Volke Serubbabel als den künftigen König designiert 6 9–15; aber er ist ebenfalls Schriftsteller gewesen, der mit dem geschriebenen Wort zu seinen Zeitgenossen redete. Denn die Darstellung der acht Visionen, die das Mittelstück seiner Prophetenschrift bilden, lässt erkennen, dass sie nicht auf Hörer, sondern auf Leser berechnet ist; als Ganzes machen diese Visionen einen bedeutenden Eindruck, während sie in der Vereinzelung viel weniger Gewicht haben. Mag Sach darum seinen Volksgenossen auch mündlich von seinen Visionen erzählt haben, er hat doch selber zu direkt praktischem Ziele sein Prophetenbuch konzipiert. Die planvolle Anordnung der Visionen (s. Vorbem. zu 1 7—6 8), sowie die geschickte Einleitung und der treffliche Abschluss 6 9–15 resp. Cap. 7 f. sprechen dafür, dass nicht ein Fremder erst nachträglich über Sacharjas Prophetenthätigkeit referiert hat. Im Unterschied von Hag ist auch der Titel הַנָּבִיא nur spärlich verwendet (vgl. in den Datierungen 1 1 7) und redet der Prophet abgesehen von den Überschriften von sich in der ersten Person, vgl. Hag Einl. I. Die Unordnung in Cap. 4 kann gegen die Autorschaft Sacharjas nicht ins Feld geführt werden; denn 4 6–10 ist nur durch irgend ein Missgeschick an seine jetzige Stelle geraten.

Die Zeit, da Sacharja Cap. 1—8 niederschrieb, kann nicht fraglich sein. Der Prophet hat ohne Zweifel sofort nach dem Empfang seiner Visionen und jedenfalls noch vor dem Sturze Serubbabels, von dem er nichts vermuten lässt, da er ihn ja im Gegenteil als den Vollender des Tempelbaus und künftigen König bezeichnet vgl. 4 9 6 13, seine Schrift verfasst. Man kann nur fragen, ob nicht Cap. 7 und 8 erst später aufgezeichnet sind. Das ist sicher, wenn in den Absendern der Gesandtschaft 7 2 wirklich die Führer der Gemeinde zu sehen sind, die an Serubbabels Stelle kamen, s. zu 7 2 und über Serubbabels Verschwinden von der Bildfläche Hag Einl. I, S. 379. Man kann ein Indicium dafür auch darin sehen, dass in Cap. 8, wo die Zukunft geschildert wird, jeder Hinweis auf ein Königtum fehlt. Darnach hätte Sacharja zuerst Cap. 1—6 geschrieben und zwar nach dem Datum von 1 7 jedenfalls noch im Jahre 519, Cap. 7 f. dagegen müsste er nach 7 1 erst in oder nach dem Dezember 518 hinzugefügt haben. Unmöglich ist es nicht, dass in der Zwischenzeit, also noch ehe der Tempel vollendet war, Serubbabel seine führende Stellung verlor. Der Prophet hat dann seinen Glauben an eine herrliche Zukunft nicht verloren, auch als sich die Hoffnungen, die er an Serubbabel geknüpft hatte, als unrichtig erwiesen.

Leider ist die Schrift des Propheten nicht in unversehrtem Zustand auf uns ge-

kommen. Sie hat bes. in der Darstellung der Visionen vielfache Eingriffe erfahren, die das Verständnis erschweren, s. darüber die Erklärung. Namentlich ist aber hier der Punkt hervorzuheben, dass die spätere Zeit die Weissagungen auf das Königtum Serubbabels nicht unverändert gelassen, also an deren Nichterfüllung Anstoss genommen hat. Denn sie hat zur Korrektur dieser Weissagungen in 6 9-15 so sehr eingegriffen, dass jetzt die Krone Serubbabels für Josua bestimmt gewesen zu sein scheint und dass an Stelle des ganz bestimmten Davididen Serubbabel der allgemeine Ausdruck צֶמַח, *Spross*, tritt (vgl. 6 12 und schon 3 8 bes. auch v. 9). Die Hohepriester haben ja später auch die Spitze des politischen Gemeinwesens gebildet und der *Spross* liess sich noch immer von der Zukunft erhoffen. Es ist offenbar, da sich Sacharjas Weissagungen nicht erfüllten, die Frage aufgetaucht, ob er auch wirklich ein von Jahwe gesandter Prophet war; man hat die Frage bejaht und durch Redaktion des Textes den Hauptanstoss beseitigt, indem man die Weissagung des Messias auf die Endzeit deutete. Dem gleichen Zwecke diente auch die Beifügung der Bemerkung: *und ihr werdet erkennen, dass mich Jahwe zu euch gesandt hat*, 2 13 15 4 9 6 15. Diese Beifügung war möglich in einem Zusammenhang, den man auf die eschatologischen Ereignisse bezog. Nur 4 9 ist sie auf das geschichtliche Ereignis der Vollendung des Tempelbaus angewendet; offenbar war der Redaktor resp. Interpolator der Ansicht, dass es wirklich Serubbabel war, der den Bau im Jahre 516 zu Ende geführt habe. Ob er damit im Rechte ist, kann nicht sicher ausgemacht werden. Nach dem oben über 7 2 Ausgeführten ist es wahrscheinlicher, dass Serubbabel vor 516 vom Schauplatz abberufen wurde. Dann ist der Beifügung zu entnehmen, dass die Redaktion einer späten Zeit angehört, die die Geschichte der Vergangenheit nicht mehr genau kannte. Vgl. zu allen angeführten Stellen die Erklärung. Über die Entstehung des Buches Sach 1—8 lässt sich somit sagen: Sacharja hat die Capitel selber geschrieben und zwar höchst wahrscheinlich Cap. 1—6 zu Anfang (Febr.) 519 und Cap. 7f. um das Neujahr 517, also etwa zwei Jahre nachher. In viel späterer Zeit hat eine Redaktion dafür gesorgt, dass die Widersprüche der Weissagung mit der Geschichte nach 517 verschwanden.

Gegen die Ansicht, die neuerdings von SELLIN und NOWACK geteilt wird, dass Sacharja in seinen Visionen zum Teil einen Standort vor 520 nehme, s. Schluss der Vorbem. zu 1 8—6 8. Über die eigentümliche äusserst komplizierte und in höchstem Grad unwahrscheinliche Auffassung PEISER's vgl. Schlussbemerkung zu 3 10.

2. Der Prophet Sacharja und seine Bedeutung. Sacharja, זְכַרְיָה (*Zekarja*), LXX Ζαχαρίας, ist wie sein etwas älterer Zeitgenosse Haggai ein Hauptförderer des Tempelbaus gewesen, vgl. Esr 5 1 6 14. Über die Verschiedenheit der Tradition inbetreff seines Vaters vgl. zu 1 1, ebendort s. auch über sein Priestertum. Aufgetreten ist er als Prophet im Nov. 520 und seine letzte prophetische Ansprache datiert nach 7 1 aus dem Dez. 518. Es ist somit eine kurze Prophetentätigkeit, von der wir wissen, immerhin ist sie noch länger als die Haggais, s. Hag Einl. II. Andere glaubwürdige Nachrichten als die des AT's über Sacharja haben wir nicht. Wenn in den Vitae prophetarum des Pseudo-EPIPHANIUS erzählt wird, dass der Prophet die Geburt von Josua und Serubbabel ihren Vätern vorausverkündet und Cyrus seine Siege über Lydier und Meder geweissagt habe, so ist der legendenhafte Ursprung dieser Nachrichten sofort ersichtlich (s. NESTLE Margin. 28f.).

Der Prophet Sacharja war, wie wir aus dem AT, insbesondere nach seinen eigenen Worten wissen, ein Gesinnungsgenosse Haggais. Auch Sacharja erwartete in nächster Zukunft die Aufrichtung des messianischen Heils und Reiches mit dem Davididen Serubbabel an der Spitze; für diese Zeit musste ein Tempel da sein, darum feuerte auch er seine Volksgenossen zu eifrigem Betriebe des Tempelbaus an. So ist Sacharja ein zweiter Zeuge der grossen enthusiatischen Bewegung, welche sich um 520 v. Chr. in Jerusalem geltend macht. Die Gährung, die sich bei der Thronbesteigung Darius I. da und dort im persischen Reiche zeigte, erregte die Hoffnung, dass jetzt der Zeitpunkt der Erfüllung der Weissagungen auf eine für die Juden heilvolle Weltumwälzung nahe sei. Diesen Glauben zu fördern und aller Mutlosigkeit entgegenzutreten, ist des Propheten Verlangen. In seinen Visionen stellt er dar, wie alle Hindernisse aus dem Wege geräumt sind und wie Josua und Serubbabel und damit das ganze jüdische Volk in Jerusalem und in der Diaspora sich der besonderen Liebe und Fürsorge Gottes getrösten und erfreuen können; in der vollen Gewissheit des messianischen Königtums lässt er bereits eine Krone für Serubbabel anfertigen. Diese Hoffnung hat sich nicht erfüllt; aber sein Glaube an Gottes Hilfe war so fest, dass der Zusammenbruch der Form ihm den Kern nicht rauben konnte (s. II 1 und Cap. 7f.).

Sacharja fühlt sich den früheren Propheten gegenüber als Epigone; aber er hat seinen Glauben, den er ihnen verdankt, der ihm aber nicht ein unverstandenes Erbe, sondern als lebendige Wahrheit im Innersten aufgegangen ist, in eigentümlicher und selbständiger Form dargestellt (vgl. Vorbemerkung zu 1 8—6 8). Zu den Besonderheiten Sacharjas gehört die Reflexion über den Modus der Offenbarung. Der Angelus interpres vermittelt ihm die Erkenntnis des göttlichen Willens und was er so geschaut und gehört mit dem innern Auge und Ohr, das stellt er auch in der gleichen dramatischen Weise dar, indem er über seine Vision und Audition berichtet. Von Bedeutung ist dabei ferner, dass er Jahwe bereits in weiterer Ferne von den Menschen, transcendenter als die Früheren, fasst, so dass ein eigener Engel, der Mal'ak Jahwe, die Vertretung Gottes den Menschen gegenüber vermittelt. Überhaupt ist es wichtig, wie Sacharjas Phantasie die Umgebung Gottes mit mannigfachen Gestalten belebt, wie die Angelologie bei ihm eine grosse Rolle zu spielen beginnt und er Elemente verschiedener Herkunft, teils solche, die wohl in der Volkserzählung und Volksanschauung vorhanden waren (s. zu 4 10 und Schlussbemerkung zu 5 5–11), teils solche, die sich ihm bei der psychologischen Zergliederung seines Innenlebens ergaben (s. zu 2 5 und Vorbemerkung zu 3 1–10), in seiner Darstellung verwendet. Man sieht, wie Sacharja nach verschiedenen Richtungen für die Geschichte der israelitischen Religion eine grosse Bedeutung hat; er ist nicht nur das Abbild seines Zeitgenossen Haggai, sondern eine durchaus selbständige und charakteristische Gestalt. Zum Schluss sei noch hervorgehoben, wie sich auch in Sacharja noch eine Synthese von Hesekiel und Deuterojesaja zeigt. Sacharja kennt wie Hesekiel den Gegensatz zwischen Juden und Heiden (vgl. 1 15 2 12), aber er schliesst doch wie Deuterojesaja die Heiden nicht von der Teilnahme am messianischen Heile aus (vgl. 2 15 6 15 8 20–23).

III. Das Buch und die Bedeutung Deuterosacharjas.

1. Entstehung und Einheit von Sach 9—14. Der Inhalt von Sach 9—14 lässt sich kurz dahin skizzieren, dass der erste Teil 9 1–11 3 den Sturz der Weltmacht und die Aufrichtung des Reiches Gottes verheisst, der zweite 11 4–14, wozu 13 7–9 gehört, das Treiben der Regenten, insbesondere auch das Thun eines ruchlosen Hirten verurteilt und der dritte 12 1–13 6 14 1–21 die Rettung Jerusalems vor dem Ansturm der Heiden und die herrlichen inneren wie äusseren Folgen schildert, die mit dieser Rettung Zions zusammenhangen. Schon diese allgemeine Angabe des Inhalts legt es nahe, dass diese Capitel nachhesekielisch sind; denn auf Hesekiel gehen die eschatologischen Schilderungen zurück, die vom Sturze der Völkermacht bei ihrem Angriff auf Jerusalem sprechen. Das erweist sich aber durchaus auch im Einzelnen. STADE hat besonders nachgewiesen, wie sehr die Elemente der Darstellung Dtsach's bei früheren Propheten zu finden sind. Der sichere Nachweis nachexilischer und nachsacharjanischer Entstehung ist aber dann erbracht, wenn der Zeitpunkt gefunden ist, der alle historischen Andeutungen und Anspielungen in Cap. 9—14 verständlich macht. Dieser Zeitpunkt ist das Jahr 160 v. Chr., wie im folgenden zu zeigen ist. Vorerst sei aber darauf hingewiesen, wie alle Argumente für vorexilische Herkunft hinfällig sind: Die Erwähnung von Ephraim und Joseph in 10 3—11 3 (10 6 7) beweist nicht die Existenz des nordisraelitischen Staates; der ganze Zusammenhang führt darauf, dass an das in der Diaspora befindliche Ephraim gedacht ist, dessen Wiedervereinigung mit Jerusalem man seit Hesekiel erhofft. Die Behauptung, dass in 9 1–7 die Nachbarn Israels in derselben Weise erscheinen wie in Amos Cap. 1 f., ist nicht einmal richtig, denn von Edom, Ammon, Moab ist in 9 1–7 keine Rede; übrigens sind in Am 1 Philister und Phönizier nicht ursprünglich (vgl. zu Am 1 6–10), es würde somit die Übereinstimmung zwischen Sach 9 und Am 1, wenn sie vorhanden wäre, ein neues Argument für späte Herkunft von Dtsach sein. Die Nennung von אשור (z. B. 10 10) fordert nicht den Bestand des assyrischen Reiches; אשור ist im AT sehr häufig der Ausdruck für Syrien (s. ferner zu 10 10). Die Bekämpfung des Götzendienstes und des Prophetentums 13 1–6 ist nicht nur in vorexilischer Zeit verständlich; es ist eine ganz irrige Anschauung, dass es nach dem Exil in Israel keine Propheten und keinen Götzendienst mehr gegeben habe. Endlich liegt in 12 11, wo die Klage um Hadadrimmon erwähnt wird, keine Anspielung auf den Tod Josias in der Schlacht bei Megiddo vor. Dass auch nichts für Zusammengehörigkeit von Cap. 9—14 mit Cap. 1—8 spricht, ist bereits unter Einl. I. hervorgehoben.

In die griechische Zeit weist schon *Jawan* 9 13, das nur die griechische Weltmacht bedeuten kann, mit der Zion, das theokratische fromme Judentum, im Kampfe war. Dass der Sitz derselben in Syrien zu suchen sei, zeigen die ersten Verse 9 1 f.; daraus ist zu schliessen, dass die Weltmacht, deren Sturz der Prophet in Aussicht stellt, nichts andres als das Seleucidenreich ist. Diesem gehörte Judäa und Palästina überhaupt von 197—142 v. Chr. an, also kann der nähere Zeitpunkt der Entstehung Dtsach's nur innerhalb dieser Grenzpunkte liegen. Auf ein ganz bestimmtes Datum führt die Darstellung 11 4–17 13 7–9, bes. die Darstellung 11 15–17 13 7, die als Leiter des Volkes und allem nach als Hohepriester einen ruchlosen Mann voraussetzt und ihn mit dem Gerichte Gottes bedroht. Es kann nur Alkimus sein, der von 163—159 v. Chr.

Hohepriester war; das ergiebt sich nicht bloss aus seiner Charakterisierung 11 15 ff., sondern auch aus der Combination mit den Anspielungen, welche der vorangehende Abschnitt enthält, worin von drei bösen Hirten, die rasch nacheinander dahin gerafft wurden, d. i. von den drei Hohepriestern: Lysimachus, Jason und Menelaus (s. zu 11 8) und einem ihnen folgenden gutgesinnten Hirten, d. i. dem Hohepriester Onias IV. geredet wird (s. Schlussbemerkung zu 11 14). Demnach ist Dtsach oder mindestens der Abschnitt 11 4-17 13 7-9 im Jahre 160, als Alkimus seine Bosheit gezeigt hatte, kurz vor dem ihm angedrohten Tod entstanden. Auf die gleiche Zeit weist endlich die letzte deutliche zeitgeschichtliche Anspielung in Cap. 12, wo in v. 10 an einen Justizmord erinnert wird, den die Jerusalemer noch tief bereuen werden. Es kann nur an den gewaltsamen Tod Onias' III. im Jahre 170 v. Chr. gedacht werden (s. zu 12 10). So stimmt alles zusammen, dass als fester Zeitpunkt der Entstehung der in Cap. 9—14 gesammelten Prophetien das Jahr 160 v. Chr. zu nennen ist. Kein einziger Abschnitt fügt sich nicht aufs beste in dieses Jahr; im Gegenteil erhält ein jeder von da aus die beste Beleuchtung.

Ist der Zeitpunkt der Entstehung für alle Bestandteile von Cap. 9—14 derselbe, so ist auch die Einheit der Autorschaft nicht zu bezweifeln, wenn nicht gewichtige Gründe zur Annahme verschiedner Autoren zwingen. Die Anspielungen auf die Zeit vor 160 v. Chr. finden sich gleichmässig in sämtlichen Stücken von Dtsach, so dass Gleichzeitigkeit aller feststeht. Gegen die Einheit des Autors dürfen aber kleine Divergenzen in der Schilderung der eschatologischen Ereignisse nicht ins Feld geführt werden. Die Elemente des Bildes sind von der Tradition gegeben und auch die Vereinigung derselben beruht nicht auf der originalen Conception eines selbständigen genialen Propheten, sondern ist das Resultat einer langen Geschichte. Die kleinen Divergenzen (s. Vorbem. zu 12 1—13 6 14 1-21 und zu 14 1-21) sind somit kein ausreichender Beweis gegen die Einheit des Autors von Dtsach, sie fallen nicht der Herkunft von verschiedenen Autoren, sondern der Tradition und langen geschichtlichen Vergangenheit zur Last, deren kompliziertes Produkt auch das eschatologische Gemälde Dtsach's ist, so sehr der Prophet den überkommenen Stoff selbständig verwertet.

Von sämtlichen einzelnen Stücken ist vielleicht nur das kleine Stück 10 1 f. nicht auf Dtsach zurückzuführen, vgl. Vorbem. zu 10 1 f. Im übrigen ist aber auch die Schrift Dtsach's von Glossen und Einfügungen nicht verschont geblieben. Sie sollen hier nicht im Einzelnen aufgezählt werden, nur auf die eine soll hingewiesen werden: 12 7 8, weil sie erst aus dem Anfang des 1. vorchristl. Jahrhunderts zu stammen scheint, vgl. Vorbem. zu 12 7 f. Ist diese Auffassung richtig, so hat man noch um 100 v. Chr. Änderungen durch Zusätze in den prophetischen Büchern anbringen können, wie ja auch aus dem Buche Jes bekannt ist. Dieser Termin wird durch keine Überlieferung als zu spät erwiesen; dass Jes Sir 49 10 schon am Anfang des 2. Jahrh. v. Chr. von den „zwölf Propheten" spricht, hindert in keiner Weise, dass die ein paar Jahrzehnte später entstandene Prophetie Dtsach's noch in das Zwölfprophetenbuch aufgenommen werden konnte, erklärt im Gegenteil aufs beste, warum die übrigens wohl anonym erschienene Prophetie nicht mehr als selbständiges Buch, sondern nur als Anhang eines der zwölf Bücher in der Sammlung erscheint.

2) Die Bedeutung Dtsach's ist schon zu einem guten Teile durch die genaue

Fixierung seiner Entstehungszeit festgestellt und hervorgehoben. Es hat einen hohen Wert, dass wir in Sach 9—14 eine Schrift aus dem Jahre 160 v. Chr. besitzen, die uns einen Einblick in die Verhältnisse jener Zeit und vor allem in die Gedanken des Autors, eines etwas jüngeren Zeitgenossen des Verfassers von Dan, thun lässt. BERTHOLET (Stellung zu den Fremden 219—222) hat Dtsach gut charakterisiert, wenn er ihn ungefähr in die Mitte stellt zwischen die beiden Richtungen der Chasidim oder wie sie von da an heissen, der Pharisäer d. i. der Abgesonderten einerseits und des der Verweltlichung sich zuneigenden Makkabäers und namentlich seiner Nachfolger andrerseits. „Sein Gesichtskreis ist weiter als der der ersteren und von grösserer religiöser Ausschliesslichkeit als der der letzteren.“ Wohl erwartet Dtsach im Unterschied von den Pharisäern, die sich der Welt gegenüber ablehnend verhalten, dass der jüdische Monotheismus die ganze Welt beherrschen werde und dass die Heiden auch Jahwekult üben werden (vgl. 14 9); aber im Unterschied von den hellenistischen Sadducäern will er nichts von hellenistischem Wesen wissen: die Fremden haben von ihren Greueln zu lassen 9 7 und müssen sich zum Judentum mit samt seinem Ceremonialgesetz bekehren, wenn sie in das Gottesreich Aufnahme finden wollen. Die antitheokratische spec. syrische Weltmacht (9 1 ff. 10 11 11 1-3 12 2 ff. 14 3-5) muss vernichtet werden; dann wird ein Gottesreich aufgerichtet, in dem das mosaische Ritualgesetz gilt, Jerusalems Heiligkeit eine levitische ist (14 20 21) und die Zugehörigkeit vor allem durch die Teilnahme an den kultischen Feiern des Laubhüttenfestes dokumentiert wird (14 16-19). Das Gottesreich ist nach Dtsach ein judaisiertes Weltreich mit dem Friedenskönig in Jerusalem (vgl. 9 9 14 20ª). Dass nach Dtsach im Gottesreich „die Mauer des Gesetzes zerbrochen“ sei und dass „sein Aufbau in der Herzensfrömmigkeit gipfele“, ist von ECKARDT mit Unrecht behauptet. Wie sehr im Gegenteil das Gesetz Dtsach am Herzen gelegen ist, zeigt er mit seiner Opposition gegen die undisciplinierten Propheten, die sich nicht unter die Zucht der Tora und der reinen Lehre stellten, s. zu 13 1-6, zeigt er auch mit seiner Beurteilung der Hohepriester Onias III. und Onias IV., als deren Anhänger er sich ausweist, s. zu 11 4-14 und 12 10. Seine Anschauung kann darum nicht als höherstehend denn die von Mal 1 11 und Jes 25 6-8 taxiert werden.

IV. Litteratur.

Commentare: A. KÖHLER Weissagungen Sacharjas I 1861, II 1863; C. J. BREDENKAMP Der Prophet Sacharja 1879; C. C. H. WRIGHT Zecharjah and his Prophecies 1879; T. T. PEROWNE Haggai and Zechariah 1893.

Monographien und Abhandlungen: a) zum ganzen Buche: JOSEPH MEDE Dissertationum ecclesiasticarum triga quibus accedunt fragmenta sacra, London 1653; W. NEWCOME An attempt toward an improved version of the twelve minor prophets, London 1785; H. CORRODI Versuch einer Beleuchtung der Gesch. des jüd. und christl. Bibelkanons I, Halle 1792; L. BERTHOLDT Einleitung IV, Erlangen 1814; J. G. EICHHORN Einleitung [4] 1824; E. W. HENGSTENBERG Christologie des ATs II S. 9—400, 1832; JULIUS BOEHMER Haggai und Sacharja, zwei Propheten des Herrn in Neue kirchl. Zeitschr. 1901, 717—740; T. K. CHEYNE Crit. sacra II, 1903, 181—198. b) zum ersten Teil: K. MARTI Der Prophet Sacharja der Zeitgenosse Serubbabels 1892; K. MARTI Zwei Studien zu Sacharja, I. Der Ursprung des Satans (Sach 3)

StK 1892, 207—245, II. Der Bericht über die dem Propheten aufgetragene symbolische Handlung 6 9–15 StK 1892, 716—734; J. LEY Zu Sacharja 6 9–15 StK 1893, 771—782; H. GUNKEL Schöpfung und Chaos 122—131, 1895; F. E. PEISER Zu Zakharia in Orient. Litter.-Zeitung 1901, 305—317; E. SELLIN Studien zur Entstehungsgesch. der jüd. Gemeinde II, 63—104: Das Buch Sacharjas, 1901; ED. SIEVERS Metrische Studien I Textproben 1901, 496—499. c) zum zweiten Teil: (B. G. FLÜGGE) Die Weissagungen, welche bey den Schriften des Propheten Zacharias beygebogen sind, Hamburg 1784; E. F. J. VON ORTENBERG Die Bestandteile des Buches Sacharja 1859; B. STADE Deuterozacharja. Eine kritische Studie in ZATW 1881 1—96, 1882 151—172 und 275—309; F. MONTET Étude critique sur la date assignable aux six derniers chapitres de Zecharja, Genève 1882; W. STÄRK Untersuchungen über die Komposition und Abfassungszeit von Zach. 9—14 1891; G. GRÜTZMACHER Untersuchung über den Ursprung der in Zach 9—14 vorliegenden Profetien 1892; N. I. RUBINKAM The Second Part of the Book of Zechariah with Special Reference to the Time of its Origin, Basel 1892; R. ECKARDT Der Sprachgebrauch von Zach. 9—14 in ZATW 1893 76—109 und Der religiöse Gehalt von Sacharja 9—14 in ZThK 1893 311—331; G. L. ROBINSON The Prophecies of Zechariah with Special Reference to the Origin and Date of Chapters 9—14, Chicago 1896; JULIUS BÖHMER Das Räthsel von Sach. 9—11 und von Sach 12—14 in Ev. Kirchen-Zeitg 1901 Nr. 17 und 39; A. VAN HOONACKER Les chapitres IX—XIV du livre de Zacharie in Revue Biblique 1902, 161—163 und 347—378.

Erklärung.

A. Der erste Teil des Buches Cap. 1—8.

I. Die Einleitung: Aufforderung zur Umkehr zu Jahwe, dessen Worte unvergänglich sind, 1 1–6.

Die **Überschrift 1** nennt das Datum und den Autor. Ersteres ist unvollständig, da die Angabe des Tages fehlt; vermutlich ist diese ausgefallen, vgl. 1 7 7 1. Immerhin lässt sich darnach bestimmen, dass Sach zum ersten Mal als Prophet im November 520 v. Chr., also zwei Monate später als Hag, auftrat. Der Autor heisst זְכַרְיָה בֶּן־בֶּרֶכְיָה בֶּן־עִדּוֹ, während er Esr 5 1 6 14 nur „Sohn Iddos“ genannt wird. Ob in den historischen Schriften (s. auch Neh 12 16) die Nennung des Vaters ausgelassen und nur der Grossvater als der Bekanntere genannt wird oder ob dort das Fehlen des Zwischengliedes unabsichtlich ist oder ob endlich das Zwischenglied im Prophetenbuch auf einer Vermischung und Verwechslung von Sach dem Sohne Iddos mit Sach dem Sohne (Je-)Berechjas Jes 8 2 beruhe, ist fraglich. Dagegen ist nach Neh 12 16 wohl sicher, dass Sach zu den Priestern gehörte.

Als Grundlage zu dem **Bussruf 2—6** dient die Erinnerung an den gewaltigen Zorn Jahwes über die Väter 2, vgl. auch 7 12–14. Durch das Obj. קָצֶף

wird das Verb קָצַף verstärkt, s. GES.-KAUTZSCH[27] § 117 q; die Einsetzung von גָּדוֹל ist unnötig, LXX scheint dazu durch 7 12 verleitet zu sein. **3** Die הֶם— in אֲלֵיהֶם sind die Zeitgenossen des Propheten, die, um von dem Zorne Gottes loszukommen (vgl. Hag 1 6 9 2 14), thun sollen, was die Väter nicht gethan haben. **4** giebt die spezielle Anwendung und Ausführung von v. 3. הַנְּבִיאִים הָרִאשֹׁנִים, im Kanon des AT's jetzt Titel der Bücher Jos-Reg, bezeichnet hier die Propheten vor der epochemachenden Katastrophe Jerusalems, beweist aber auch, „wie tief man den Abstand der Gegenwart von der Vergangenheit empfand" (WELLH.), vgl. auch 7 7 12. Statt ומעליליכם l. וּמִמַּעַלְלֵיכֶם (vgl. v. 6 und Cod. babyl.), da eine Form מַעֲלִיל nicht vorkommt und eine Ableitung von עֲלִילָה mit הָרָעִים nicht harmoniert. **5f.** Begründung des Bussrufs durch den Hinweis auf die Lehren der Geschichte: die Väter wie die Propheten sind dahingegangen; aber Gottes Worte sind unvergänglich, ihre Wahrheit hat sich an den Vätern erwiesen und sie besteht darum auch heute noch in voller Kraft, vgl. auch Jes 40 6 8 55 8–11. Zu וַיָּשׁוּבוּ ist אֲבֹתֵיכֶם Subj.; die Umkehr war nicht die Folge der Warnung, sondern der Strafe und bedeutete nichts weiter als die gezwungene Anerkennung der Wahrheit des prophetischen Wortes, die sie, wo es noch Zeit gewesen wäre, die Strafe zu vermindern, verweigerten (damals sprachen sie ganz anders vgl. z. B. Jer 5 12f.). וַיָּשׁוּבוּ ist daher nicht in Widerspruch mit v. 4 und man hat nicht mit ROTHSTEIN und NOWACK die Zeitgenossen Sach's zum Subj. zu nehmen und in v. 6^b^ einen historischen Bericht über die Wirkung seiner Worte zu sehen. Dieser Erklärung entspricht die Fassung des Satzes (vgl. das Fehlen des Subj. und die verschiedene Bedeutung, die dem Suff. נוּ— zukäme) sehr wenig. כֵּן steht korrelativ zu כַּאֲשֶׁר, nicht zu כִּדְרָכֵינוּ.

2. Ein Cyclus von acht Visionen, abgeschlossen durch eine sinnbildliche Handlung, 1 7—6 15.

Das **Datum 7** geht auf den ganzen Visionencyclus, bestimmt also die Zeit, in welcher Sach diese Gesichte hatte; weder soll mit dem 11. Monat des 2. Jahres Darius', = Febr. 519, nur die Zeit der Veröffentlichung, wie NOWACK vermutet, angegeben sein, noch lässt v. 7 die Annahme zu, dass die Entstehung oder doch der Standpunkt einzelner der folgenden Visionen in einer früheren Zeit liege (s. u. Vorbem. zu 1 8—6 8). הוּא־חֹדֶשׁ שְׁבָט, die Beifügung des später üblichen Namens des 11. Monats (s. zu Hag 1 1), erweckt den Eindruck einer Glosse, vgl. ebenso 7 1. Zu dem Schwanken in der Schreibung des Namens Iddo, hier עִדּוֹא (so auch Esr 5 1), v. 1 עִדּוֹ (vgl. auch עִדֹּא I Reg 4 14), vgl. רִבּוֹא Esr 2 64 neben רִבּוֹ I Chr 29 7 und נָקִיא Jo 4 19 neben נָקִי Ex 23 7.

Die acht Visionen 1 8—6 8 bilden ein nach Anlage und Reihenfolge gut geordnetes und wohl abgerundetes Ganze. Die erste Vision schildert die Ruhe, die zur Zeit noch in der Welt herrscht, und den Eifer, von dem Jahwe zur Hilfe Jerusalems erfüllt ist, und in der letzten sieht Sach, wie die Werkzeuge ausgesandt werden, um die nahe bevorstehende Änderung in der Lage der Welt zum Heile Judas herbeizuführen. Die sechs mittleren Visionen exponieren den Willen Jahwes und räumen alle Hindernisse weg, die

sich dem Glauben an die Durchführung des Heils entgegen stellen. Sie gruppieren sich in drei Paare und jeweilen bereitet ein Paar das folgende vor, resp. führt das folgende den Gedanken des vorhergehenden fort. Das erste Paar (zweites und drittes Gesicht) zeigt, wie in den Mächten der Welt kein Hindernis zur Durchführung des messianischen Heiles vorliegt, weil Jahwe höhere Mächte zu Gebote stehen, um die Feinde zu besiegen und vernichten und Jerusalem zu verherrlichen. Das zweite Paar (viertes und fünftes Gesicht) legt dar, dass auch in Juda selber kein Hindernis besteht, im Gegenteil das Heil schon vorbereitet ist: Josua der Hohepriester ist zum Zeichen, dass die Schuld der Vergangenheit vergeben ist, zu Gnaden angenommen und die Fürsorge Gottes wacht über ihm, wie über seinem zum künftigen König bestimmten Genossen. Was der messianischen Ordnung Widersprechendes jetzt Juda noch anhaftet, wird, wie das letzte Paar (sechstes und siebentes Gesicht) verheisst, aus dem Lande entfernt: die Sünder und die Sünde.

Es sind, wie man sieht, im wesentlichen die „messianischen" Gedanken Hes's und Dtjes's, die in eigenartiger Gestalt hier wiederholt sind. Immerhin handelt es sich nicht um eine rein schriftgelehrte Reproduktion überlieferten Stoffes; dem Propheten ist die Wahrheit der früheren Weissagungen auch für die Gegenwart kräftig aufgegangen und sein Herz ist lebendig von derselben ergriffen und überzeugt. In diesem Sinne kommt also dem Inhalt der Weissagung Sach's der Charakter des Originalen und Unmittelbaren zu. Was dagegen das Gewand betrifft, in welchem die Visionen Sach's erscheinen, so hat man entschieden den Eindruck, nicht Gestalten und Darstellungen unmittelbarer Intuition, sondern Gebilde der lebendigen Phantasie und der Überlegung des Propheten vor sich zu haben. Kurz gesagt: die „Nachtgesichte" Sach's sind weder leere Träume, noch blosse Phantasiegebilde, sondern die vom Propheten mit vollem Bewusstsein entworfenen Darstellungen der ihm aufgegangenen Wahrheit.

Ist im Grossen die Gedankenfolge eine überlegte und leicht verständliche, so ist dagegen die Darstellung in den einzelnen Visionen lange nicht so durchsichtig. Die Situation ist oft nicht vollständig klar gelegt und oft muss man auch mit Andeutungen statt mit Ausführungen sich begnügen. Übrigens mag bisweilen der Text unvollständig sein und durch Bearbeitung resp. Glossierung gelitten haben. S. die Erklärung.

Die geschlossene Gedankenfolge, die sich in der Anordnung der Visionen darbietet, ist der Verlegung der einzelnen Gesichte in verschiedene Zeiten gerade so wenig günstig, wie das einheitliche Datum v. 7. Warum aber die Gesichte zum Teil oder ganz besser in eine frühere Periode passen sollten, ist nicht ersichtlich. Denn wenn schon 519 die Welt nicht so ruhig war, wie es nach 1 11 scheint, so erwartet der Prophet doch gewiss, dass die Welterschütterung unmittelbar bevorsteht (vgl. 6 1-8), er mag die damaligen Wirren im Osten des Perserreichs als unbedeutend betrachtet und die messianische Krisis mit Jahwe und dem Tempelbau in enge Verbindung gebracht haben.

Die erste Vision: Jahwes Liebeseifer für Zion 1 8–17. Die Personen, die in der Vision erscheinen, sind ausser den *Reitern* auf den verschiedenfarbigen Pferden: *der Mann zwischen den Myrten* = Jahwe und *der Engel, der mit mir redet* = der angelus interpres des Propheten. Der Gang der Handlung ist folgender: die Reiter der Pferde bringen Jahwe die Meldung, dass die ganze Erde in Ruhe und Frieden liege. Auf die Frage, ob denn nicht bald die Zeit des Zornes über Zion vorbei und das Heil nahe sei, bekommt der angelus interpres und durch ihn der Prophet die tröstliche Antwort von Jahwe, dass Jerusalem bald Gottes Erbarmen erfahren werde. Zur Begründung dieser Auffassung des Textes vgl. die Erklärung.

8 הַלַּ֫יְלָה, *des Nachts* vom 23. auf den 24. Schebaṭ (v. 7) ist dem Propheten die im folgenden verkündete Wahrheit offenbar geworden und hat sich ihm für die Darstellung derselben die folgende Form ergeben. Vgl. Vorbem. zu 1 8—6 8. Man kommt nicht durch, wenn man den *Mann, der zwischen den Myrten steht,* zum Anführer der Reiter macht, wie die Beifügung, dass er auf rotem Rosse sass, zunächst vermuten lässt; denn nach v. 11 empfängt der

zwischen den Myrten Stehende von diesen Reitern Meldung. Ohnehin stimmen die beiden Prädikate רֹכֵב, *reitend,* und עֹמֵד, *stehend,* nicht gut zusammen; darum hat man mit Ewald, Wellh. und Nowack רֹכֵב עַל־סוּס אָדֹם וְהוּא als fehlerhaften Einschub zu entfernen. Dann ist *der Mann, der zwischen den Myrten steht,* der die Reiter zur Berichterstattung empfängt (v. 11), niemand anders als Jahwe, vgl. auch 6 1—8 bes. v. 5 und die Audienzen vor Jahwe im Prolog des Hiob. Wo Jahwe den Bericht entgegennimmt, ist für uns trotz den Angaben *zwischen den Myrten,* אֲשֶׁר בַּמְּצֻלָה, unbestimmbar, da eine Örtlichkeit מְצֻלָה, das als *Tiefe, Thalgrund* gefasst wird, oder מְצִלָּה, = *Schattenplatz,* nicht bekannt ist. Übrigens lesen LXX für הַהֲדַסִּים hier überall הֶהָרִים (ἀνὰ μέσον τῶν ὀρέων), was nach 6 1 (s. dort) vermutlich die richtige Lesart ist (so auch Cheyne). וְאַחֲרָיו kann nicht richtig sein, wenn אִישׁ Jahwe bezeichnet; es stand ursprünglich *ihm gegenüber,* etwa לְפָנָיו, da (vgl. Wellh.). Statt der drei Farben für die verschiedenen Pferde hat LXX offenbar richtig vier, vgl. 6 2f. Wahrscheinlich ist für שְׂרֻקִּים, das man gewöhnlich nach dem arab. *àšḳaru, Rotfuchs, = fuchsrot* fasst, aber nach אֲדֻמִּים nicht gut am Platze ist, zu lesen שְׁחֹרִים, *schwarze,* und am Schlusse als vierte Klasse noch וּבְרֻדִּים, *gescheckte,* einzusetzen. *Vier* Farben sind es, weil sie die vier Himmelsgegenden repräsentieren, und die Farben sind verschieden, weil jeder eine besondere Beziehung auf eine spezielle Himmelsgegend, resp. auf den ihr zugeteilten Planeten (Merkur, Mars, Jupiter oder Saturn) zukommt. Vgl. Winckler in Mitteil. der vorderasiat. Gesellsch. 1901, 327 (177), und KAT[3] 633. Dass die Pferde von Reitern besetzt sind, versteht sich von selbst. **9** Dass der vorher nicht erwähnte, aber von Sach angeredete אֲדֹנִי der angelus interpres ist, ergiebt sich aus dem Folgenden. הַמַּלְאָךְ הַדֹּבֵר בִּי, *der Engel, der mit mir redet,* ist der ständige Begleiter des Propheten und hat die Aufgabe und die Befähigung, ihm die Offenbarungen Gottes zu vermitteln und verständlich zu machen, mit einem Wort: das Amt der Inspiration des Propheten. Sach hat also die ihm verliehene prophetische Fähigkeit, die göttliche Offenbarung aufzunehmen und zu verstehen, als ein alter ego von sich unterschieden, verselbständigt und personifiziert, gerade wie der nicht viel früher als Sach lebende prophetische Autor von Jes 21 6 dieses zweite Ich „den Späher", הַמְצַפֶּה, nennt. Beide Stellen zeigen, wie man anfing, über die Art und Weise des Erlebnisses der Offenbarung zu reflektieren. Vgl. zu Jes 21 6 und ferner Marti StK 1892, 236—242. Mit אַרְאֶךָּ וגו' giebt der angelus interpres dem Proph. den Bescheid, dass er sich die gewünschte Erklärung aus dem weiteren Verlauf der Vision entnehmen könne. Mit diesem Bescheid stimmt **10** nicht; denn in v. 10 greift der Mann zwischen den Myrten in den privaten Dialog von Prophet und angelus interpres ein und giebt gerade die von v. 9 abgelehnte mündliche Erklärung. Was v. 9 in Aussicht stellt, bringt dagegen v. 11. Deshalb ist mit Wellh. v. 10 als späterer Zusatz zu entfernen. Wie sich auch im Folgenden zeigt, hat bei den Späteren über die hier auftretenden Personen Konfusion geherrscht. **11** Die Reiter erstatten nun ihren Bericht und zwar ganz natürlich dem Mann zwischen den Myrten. Dass er hier מַלְאַךְ יְהוָה genannt wird, beruht auf der Verwechslung des Mannes zwischen den Myrten mit dem angelus interpres. Mit Wellh.

und Nowack ist הָאִישׁ als ursprünglicher Text für מַלְאַךְ יְהוָה zu setzen. Der Bericht: ***die ganze Erde ist ruhig und stille,*** besagt: von der ersehnten Erschütterung von Himmel und Erde, welche die herrliche messianische Zeit einleitet, ist noch nichts zu verspüren, vgl. Hag 2 6—9 21—23. Man darf sich wundern, dass der Prophet die damaligen Unruhen im Osten des Perserreichs nicht beachtet hat; deswegen aber mit v. Hoonacker, Sellin und Nowack anzunehmen, der Standort des Propheten sei die Zeit am Ende des Exils, wäre unüberlegt, da zu jener Zeit Cyrus die Welt mit dem Ruhm von seinen Waffenthaten erfüllte. **12** bringt nun die Hauptfrage, die das Gemüt des Propheten erfüllt: Wann kommt denn endlich die Zeit des Heils, die trotz der Rückkehr immer noch nicht angebrochen ist? Es ist der Angelus interpres, der die Frage im Namen Sach's an Jahwe richtet; denn derselbe erhält v. 13 von Jahwe die Antwort. Darum hat man מַלְאַךְ יְהוָה in v. 12 mit Wellh., Nowack in הַמַּלְאָךְ הַדֹּבֵר בִּי zu verbessern. Sach rechnet den ***Zorn Jahwes*** von der Zerstörung Jerusalems an im Jahre 586, und von da bis 519 (s. v. 8) sind es beinahe 70 Jahre. Auch diese Zahl spricht gegen die Annahme, dass der Prophet in diesem Gesicht den Standort am Ende des Exils nehme (s. zu v. 11). Sach hat die Zahl selbst gerechnet und sie schon deshalb nicht aus Jer 25 11 29 10 entlehnen können, weil diese Stellen später sind und wahrscheinlich ihrerseits auf unsere Stelle zurückgehen, s. KHC zu Jer 25 11. **13** נִחֻמִים, ***Tröstungen***, ist Apposition zu דְּבָרִים, vgl. Ges.-Kautzsch^{27} § 131 c. Den Inhalt der trostreichen Antwort Jahwes an den Angelus interpres erfährt man durch die Mitteilungen v. 14–17, die der letztere an den Propheten richtet. **14** Sach erhält den Auftrag zu verkündigen (קְרָא vgl. Jes 40 6), dass Jahwe von grossem Eifer für Jerusalem und Zion erfüllt ist. קִנְאָה גְדֹלָה verstärkt als inneres Objekt den Begriff des Verbums vgl. Ges.-Kautzsch^{27} § 117 q. קִנְאָה, an sich eine vox media, kann hier nur den ***Eifer der Liebe*** bedeuten, wie das לְ = ***für*** zeigt; überhaupt ist in der späteren Zeit ***Jahwes Eifer*** als nur zu Gunsten Israels thätig aufgefasst worden, vgl. auch 8 2 und s. KHC zu Jes 9 6. **15** ***Der grosse Zorn über die Heiden*** ist das Komplement zu dem Eifer Jahwes für Zion. הַשַּׁאֲנַנִּים heissen die Heiden nicht als die jetzt in stiller Ruhe liegenden (v. 11), sondern als die in übermütigem Trotz sich sicher fühlenden, vgl. Am 6 1 Jes 37 29 Jer 48 11, s. auch Zph 1 12, wo wohl auch so für הָאֲנָשִׁים zu lesen ist. אֲשֶׁר knüpft an הַגּוֹיִם an und leitet die Angabe des Grundes von Jahwes Zorn auf die Heiden ein; die Fortsetzung ist anakoluthisch: welche (= von welchen gilt): ich zürnte ein wenig, sie aber halfen zum Unglück. Es ist derselbe Gedanke, der nach der Wegführung Judas mehrmals uns entgegentritt: die Heiden, die Werkzeuge des göttlichen Zornes über Israel waren, haben ihren Auftrag und ihre Befugnis überschritten, sie sollten züchtigen (vgl. מְעַט) und haben vernichtet, vgl. Hab 1 11 12^b 17 2 5ff. Jes 10 5–15, beachte auch Jes 40 2^b. Das Urteil über das Volk Israel und seine Sünden hat sich im Laufe der Geschichte geändert; die früheren Propheten urteilten anders. **16** f. exponieren die Wohlthaten, die für Juda aus Jahwes erwachtem Liebeseifer erwachsen werden. שַׁבְתִּי ist sog. perf. propheticum; es drückt die gewisse Erfüllung des Versprechens aus: Jahwe wendet sich erbarmend Jerusalem zu, dem er bis dahin

zürnend den Rücken gekehrt hat. Der Tempelbau, der sicher fortschreiten wird, ist ein deutliches Zeichen dieses Erbarmens und damit zugleich des Anbruchs der messianischen Zeit, vgl. auch Mal 3 1. Für קוה, = קָוֶה oder קָוֶה, das sich auch I Reg 7 23 Jer 31 39 findet, will Ḳĕrê das gewöhnliche קָו lesen. Jerusalem lag also damals trotz Hag 1 4 noch zum grössten Teil in Trümmern vgl. 2 5ff.; aber der Wiederaufbau soll nicht ausbleiben. **17** Zu עָרַי vgl. עָרֵי יְהוּדָה v. 12 und Jer 33 12f.; die Städte Judas sind Jahwes Städte. Zu תְּפוּצֶנָה, *sie werden überfliessen,* mit Flexion ohne י vgl. GES.-KAUTZSCH[27] § 72 k. Zum Schluss wird noch einmal hervorgehoben, dass Jahwe sich wiederum Zions erbarmen und Zion zu seiner Wohnstatt erwählen wird vgl. v. 16 2 16. Für וְנִחַם = *trösten,* l. nach LXX καὶ ἐλεήσει und v. 12 16 mit WELLH., OORT, NOWACK וְרִחַם = *er wird sich noch Zions erbarmen.*

Die zweite und die dritte Vision: Die Vernichtung der heidnischen Mächte und die Herrlichkeit Jerusalems 2 1–17. Die beiden Gesichte sind die Entfaltung der Verheissungen, in welche das erste ausmündete, und sie gehören so als ein Visionenpaar enger zusammen. Die Liebe zu Zion und der Hass über die Völker bekunden sich in der Niederwerfung der Feinde und der Verherrlichung Jerusalems (2 1–9). Die Begleiterscheinungen und die Folgen von beiden exponiert der Schluss 2 10–17, der „prophetische Lyrik im Stil von Jes 40ff.“ (WELLH.) aufweist.

Das zweite Gesicht: vier Hörner und vier Schmiede 2 1–4. **1** Das *Horn* ist wie öfters (z. B. Ps 92 11 Jer 48 25) Sinnbild der Macht und die Vierzahl deutet wie 1 8 (s. dort) auf die vier Himmelsgegenden und nicht auf vier auf einander folgende Reiche, wie sie in den Visionen Daniels erscheinen. Sach denkt nicht an einzelne Weltreiche, etwa Assur und Babel, sondern die ganze Heidenwelt, vgl. 1 15 Hag 2 6. Juda hat ja seit der Exilierung von allen Seiten nur Feindschaft erfahren und schon bei Hesekiel erscheint die gesamte Völkerwelt im Gegensatz zu der Theokratie auf Zion. **2** Bei זֵרוּ, *sie zerstreuten,* bleibt Sach nicht im Bilde der קְרָנוֹת, sondern denkt an die durch diese repräsentierten Völker. Der Hass der Heiden hat den Juden nirgends Ruhe gelassen. Wegen der inconcinnen Anknüpfung und der unsachgemässen Reihenfolge ist mit WELLH. und NOWACK אֶת־יִשְׂרָאֵל וִירוּשָׁלָם nach אֶת־יְהוּדָה zu entfernen, vgl. auch das Fehlen dieser beiden Namen in v. 4. **3** Die *vier Schmiede* repräsentieren die Mächte, welche die Feinde Israels auf allen Seiten niederwerfen werden, die Sieger über die heidnischen Mächte; vgl. die חָרָשֵׁי מַשְׁחִית Hes 21 36 und bes. auch Jes 54 16. **4** Die Antwort, die der Angelus interpres v. 4b Sach auf die Frage nach der Aufgabe der vier Schmiede giebt, ist sehr umständlich; sie beginnt unnötig mit der Wiederholung der Bedeutung der „Hörner“ und kann sich nachher nicht genugthun in der Verwendung von לְ mit Infinitiven. Die Entfernung von אֵלֶּה nach לֵאמֹר in v. 4b (so WELLH.) hilft wenig, da dabei nur eine sehr verwickelte Konstruktion mit vorangestelltem Obj. הַקְּרָנוֹת herauskommt: *die Hörner ..... die in Schrecken zu setzen kommen diese.* Der Text scheint viel mehr gelitten zu haben. Secundär ist wohl zunächst die Wiederholung aus v. 2 samt dem Schlusse: כְּפִי־אִישׁ לֹא־נָשָׂא רֹאשׁוֹ, wo mit WELLH. אֲשֶׁר für אִישׁ zu lesen sein wird; כְּפִי־אֲשֶׁר = *dermassen, dass,* vgl. Mal 2 9. Nach dieser Ausscheidung hat אֹתָם keine Beziehung mehr, und unter allen Umständen ist das doppelte קֶרֶן im Schlusssatze auffallend.

LXX hat für לְהַחֲרִיד τοῦ ὀξῦναι, danach liest Gunkel (Schöpf. und Chaos 122) לְהָחֵד und punktiert אִתָּם für אֹתָם; aber der damit gewonnene Sinn „die Hacken zu wetzen" ist schwerlich eine Verbesserung. Eher darf man wohl לְהַחֲרִיד אֹתָם (vielleicht לְהַחֲרִיב, *zu vertilgen,* zu lesen) als Parallele zu לְיַדּוֹת אֶת־קַרְנוֹת und הַגּוֹיִם וגו' als Parallele zu קַרְנוֹת, resp. nach LXX zu ursprünglichem אַרְבַּע הַקְּרָנוֹת betrachten. Vermutlich lautete v. 4 von לֵאמֹר ab einfach: אֵלֶּה בָאִים לְיַדּוֹת אֶת־אַרְבַּע הַקְּרָנוֹת = ***diese kommen um die vier Hörner niederzuwerfen.*** Das Übrige im Text wäre dann Auffüllung teils um die Parallele aus v. 2 der Situation entsprechend zu vervollständigen, teils (הַגּוֹיִם וגו') um die „Hörner" noch genau zu erklären. Für אֶרֶץ יְהוּדָה liest LXX אֶרֶץ יְהוָה.

Das dritte Gesicht: der Jüngling mit der Messschnur 2 5–9. 5 Der אִישׁ, ***Mann,*** wird später הַנַּעַר, ***der Jüngling,*** genannt; er repräsentiert nicht, wie manche Exegeten vermuten, den Propheten selber, sondern ist eine Personifizierung des im Volke und auch im (von seinem alter ego, dem Angelus interpres, noch unbelehrten) Propheten lebenden ungeduldigen Wunsches, zu wissen, welche Grösse und Ausdehnung das wiederaufzubauende Jerusalem haben solle. Passend wird diese wissbegierige Ungeduld durch einen Jüngling dargestellt, vgl. StK 1892, 237 f. 6 Es handelt sich um das irdische Jerusalem und seine mit Sehnsucht erwartete Wiederherstellung. 7 Für das erste יֹצֵא liest LXX עֹמֵד, was der ursprüngliche Text sein wird (Wellh. u. a.); der Angelus interpres hat ja seinen ständigen Platz bei dem Propheten. Zu עֹמֵד, ***dastehend, auftretend,*** vgl. 3 5 und הַעֲמִיד Jes 21 6. Wir würden den Inhalt etwa so ausdrücken: Gleichzeitig trat der Angelus interpres auf und kam ein anderer Engel ihm entgegen hervor. 8 Subj. zu וַיֹּאמֶר ist der Begleiterengel des Propheten und angeredet wird von ihm der andere Engel. הַנַּעַר הַלָּז, ***jener Jüngling,*** ist der Mann mit der Messschnur v. 5; dem soll der andere Engel nacheilen und ihm die Mitteilung machen, dass sein Vorhaben, die Grenzen Jerusalems abzustecken, ganz unnütz sei; denn פְּרָזוֹת d. h. ***in offenem Gelände*** vgl. Hes 38 11 Est 9 19, nicht als עִיר מִבְצָר d. h. als ummauerte Stadt, die keiner Erweiterung fähig ist, ***soll Jerusalem wohnen*** d. i. daliegen, also: absque muro habitabitur Jerusalem. Wegen des Nachdrucks, der auf פְּרָזוֹת liegt, ist dies Wort vorangestellt. Die Menge der Menschen und Tiere, die Jerusalem bevölkern werden, fordert die Ausdehnungsfähigkeit der Stadt. Eine Gefahr hat das nicht; denn 9 Jahwe selber will ***ihr ringsum eine Feuermauer sein,*** sie aufs beste schützen, vgl. Jes 4 5 26 1 33 21 s. auch II Reg 6 17, und ***im Innern ihr zur Verherrlichung gereichen,*** s. zu Hag 1 8. Die vom Propheten Sach (vgl. auch Hes 38 11) erwartete Herrlichkeit traf nicht ein; Nehemias grösste Sorge war es im folgenden Jahrhundert, die Gemeinde in Jerusalem durch Mauern vor den Angriffen der heidnischen Umgebung zu sichern.

Prophetische Mahnungen und Verheissungen 2 10–17. Rothstein (die Genealogie des Kgs Jojachin 41f.) hat Recht, wenn er 2 10–17 als aus dem geschlossenen Rahmen der Gesichte herausfallend ansieht; er möchte jedoch den Abschnitt Sach nicht absprechen, sondern nur vermuten, dass ein fremder Diaskeuast ihn hierher gesetzt habe, weil er sich gar wohl an 2 1–9 anschliessen lasse. Aber es kann sehr wohl der Prophet selber diese passende Stelle benutzt haben, um den straffen Gang der Erzählung von seinen Gesichten zu unterbrechen und den Gefühlen und Hoffnungen Ausdruck zu verleihen, die

ihn gerade erfüllten, als er die grossen Verheissungen von der Vernichtung der Heidenwelt und von der Verherrlichung Zions erhalten hatte. Auch anderswo wiederholt sich doch eine ähnliche Erscheinung, vgl. 4 6–10 (s. dort). Andrerseits kann nach dem Inhalt weder geschlossen werden, dass in 2 10–17 der Standort des Propheten die letzte Zeit des Exils sei (so Nowack), noch dass unter Cyrus keine Heimkehr von Exulanten stattgefunden habe (so Kosters). Um 519 sassen der Exulanten noch genug in Babel und in der Heidenwelt und gerade die nach 2 1–9 zu erwartende messianische Krisis mit dem Gericht über die heidnischen Mächte und dem Heile Zions konnte der Anlass für den Propheten sein, zur Flucht aus der Welt und zur Heimkehr nach Zion aufzufordern.

10 11 Aufforderung zur Heimkehr aus dem Exil. **10** הוֹי als Ausruf des Ermahnens gebraucht wie Jes 18 1 55 1; besonders die letztere Stelle ist lehrreich und genau parallel. Für וְנֻסוּ ist nach LXX נֻסוּ ohne ו zu lesen; eine ***Flucht*** ist die Heimkehr, weil der Heidenwelt das Gericht bevorsteht 2 4. אֶרֶץ צָפוֹן, *das Nordland,* ist Babylonien (vgl. v. 11), wohl so genannt, weil der Weg dorthin zuerst nordwärts bis an den Euphrat führte, doch vgl. zu Jo 2 20. Im mas. Text ist v. 10^b keine gute Fortsetzung: „flieht aus Babel, denn ich habe euch in alle Winde zerstreut", ist doch kein annehmbarer Zusammenhang. Giebt man פֵּרַשְׂתִּי die Bedeutung: ***ausbreiten*** und sieht in dem Perf. ein Perf. der Gewissheit, so harmoniert die verheissene Ausbreitung nach allen Seiten nicht mit v. 11, wo als Ziel der Flucht Zion genannt wird. Man lese darum mit Wellh. und Nowack nach LXX מֵאַרְבַּע für כְּאַרְבַּע und קִבַּצְתִּי resp. mit Cheyne אָסַפְתִּי für פֵּרַשְׂתִּי: *denn aus den vier* (s. hierzu 1 8) *Winden des Himmels sammle ich euch* (das Perf. ist das Perf. der Gewissheit). **11** צִיּוֹן ist nicht als Vokativ, sondern nach LXX (εἰς Σιών) als Lokativ zu fassen; Zion ist ja der Ort der Rettung und der Herrlichkeit v. 8 f. 14. Angeredet ist vielmehr יוֹשֶׁבֶת בַּת־בָּבֶל, was jedoch in יוֹשֶׁבֶת בָּבֶל zu verbessern ist (בת ist aus Dittographie der letzten Buchstaben von יושבת entstanden Wellh. u. a.); denn das erste würde die Einwohnerschaft Babels bedeuten, während doch nur *die in Babel wohnende* Judenschaft sich retten soll.

12 13 Motivierung der Aufforderung zur Flucht. Spezielle historische Ereignisse waren es nicht, die den Propheten zu dieser Aufforderung veranlassten; Grund genug sind ihm die bevorstehenden eschatologischen Begebenheiten. **12** Der mit כֹּה אָמַר יַהְוֶה angekündigte Spruch folgt erst v. 13; demnach ist v. 12^b eine Parenthese, worin der Prophet das Einschreiten Gottes gegen die Heiden motiviert, und die auch von LXX bestätigte Lesart עֵינוֹ richtig. Aus der Vergleichung mit dem Spruche Gottes v. 13^a ergiebt sich, dass אֶל־הַגּוֹיִם הַשֹּׁלְלִים אֶתְכֶם das Obj. zu אָמַר ist (vgl. mit diesem Obj. שָׁלָל לְעַ' und die nur auf dasselbe zu beziehenden Suffixe ־הֶם in v. 13^a). Somit ist אַחַר כָּבוֹד שְׁלָחַנִי als Fremdkörper, der den Zusammenhang stört, aus dem Kontext zu entfernen (Wellh., Nowack). Der Sinn der drei eingeschobenen Worte אַחַר כָּבוֹד שְׁלָחַנִי ist ungewiss; אַחַר כָּבוֹד, ***hinter Ehre,*** bedeutet doch auch nicht: *um Ehre zu erlangen.* Oort ändert in אֲשֶׁר לְכָבוֹד שְׁ'; aber was diese grammatisch nun eingegliederte Bemerkung: *der mich nach Ehre ausschickte,* im Zusammenhang soll, bleibt unklar. Die Verbindung אַחַר כָּבוֹד kommt auch in Ps 73 24 vor. Cheyne liest dort dafür אֹרַח כָּבוֹד; danach schlägt er vor, auch hier so zu lesen oder noch besser אֶרֶץ für ארח zu setzen, ferner שְׁלָחַנִי in die Form שְׁלָחֲךָ zu ver-

bessern und das ganze Sätzchen אֶרֶץ כָּבוֹד שְׁלָחַךְ, *in das Land der Herrlichkeit hat er dich gesandt,* an den Schluss von v. 11 zu setzen. Es ist möglich, dass diese Verbindung Recht hat. Zu אָמַר אֶל־ = *über* (אֶל־ = עַל) *jmd sprechen* vgl. Jer 22 18. בָּבַת עַיִן, *der Augapfel,* (auch אִישׁוֹן עַיִן genannt) wird mit der grössten Sorgfalt behütet, vgl. Dtn 32 10 Prv 7 2 Ps 17 8; zu der Bedeutung von בָּבָה und אִישׁוֹן vgl. KHC zu Ps 17 8. **13** כִּי steht recitativ zur Einführung des Spruches Gottes. הֵנִיף יָד עַל = *zum Schlage gegen jmd mit der Hand ausholen,* vgl. Jes 19 16. Die Lesart schwankt zwischen לְעַבְדֵיהֶם und לְעֹבְדֵיהֶם; der sachliche Unterschied ist unwesentlich, doch liest bereits die LXX das Particip. Die Juden sind jetzt die den Heiden dienenden, sie sind von ihnen ausgeplündert (v. 12); mit dem Eintritt des Weltgerichts (v. 1-9) kehrt sich das Verhältnis um. Derselbe Gedanke ist ausgesprochen Hag 2 7f., auch schon Jes 49 22f. und dann wieder Jes 60 5-16 61 4-6 62 11f. Der Schlusssatz v. 13b kehrt wieder v. 15 4 9 6 15: An der Erfüllung soll die Sendung des Propheten durch Jahwe erkannt werden (vgl. die Aufstellung dieses Grundsatzes Dtn 18 22). Diese Bemerkung tritt offenbar der Ansicht entgegen, dass Sach nicht von Jahwe geschickt sei. Über das Auftreten einer solchen Meinung kann man sich nicht wundern, da die Erfüllung lange auf sich warten liess. Wahrscheinlich waren es aber nicht die unmittelbaren Zeitgenossen, die solche Zweifel hegten (vgl. Hag 1 12-14), sondern die Späteren. Die Bemerkung rührt deshalb wohl von einem Redaktor her, der Sach nicht aus der Reihe der echten Propheten ausgeschieden sehen und daher auf die Erfüllung in der Endzeit hinweisen wollte. Durch die Entfernung von v. 13b leidet der Zusammenhang nicht. S. Einl. II 1.

14—16 Aufforderung an Zion zum Jubel über das ihm bevorstehende Glück. **14** רָנִּי, gegen die Regel auf der Endsilbe betont, wie Jes 54 1 Zph 3 14, s. GES.-KAUTZSCH[27] § 67ff. Der Grund zum Jubel ist die baldige Rückkehr Jahwes, noch ist er fern, sein Tempel ist ja auch noch nicht gebaut. **15** Dann werden, so fährt der Prophet in eigenen Worten fort, auch viele Völker sich Jahwe anschliessen und ihn verehren; zu lesen ist mit LXX לוֹ für לִי, wie auch die Grammatik verlangt. לוֹ לְעָם, *ihm zum Volk,* d. h. zu seinen Verehrern und Anhängern. Dieselbe Verheissung findet sich 8 20-23 Jes 2 1-4 Mch 4 1-4 Jes 19 18-25. Dem Zusammenhang entsprechend kann in v. 15b nur וְשָׁכַן für וְשָׁכַנְתִּי gelesen werden, LXX sieht darin mit Unrecht eine Aussage über die Völker und liest וְשָׁכְנוּ; aber שָׁכַן בְּתוֹךְ ist der Ausdruck für Gottes Wohnen unter seinem Volk. Übrigens ist damit nur v. 14 wieder aufgenommen und daran das sekundäre Element aus v. 13b angeschlossen; es wird daher ganz v. 15b Interpolation sein. **16** ist Fortsetzung von v. 15a: Auch wenn die Völker Jahwe verehren, so bleibt doch Juda sein Eigentum und Erbe (vgl. חֵלֶק und נַחֲלָה Dtn 32 9) und zwar *auf dem heiligen Boden,* vgl. zu dieser Bezeichnung Palästinas II Mak 1 7: ἡ ἁγία γῆ und Jes 11 9 65 25: הַר קָדְשִׁי. Zu v. 16b vgl. 1 17.

17 Aufforderung zur Vorbereitung auf Jahwes Kommen, vgl. dazu Zph 1 7; „aber Zph droht, Sach verheisst" (WELLH.). Nach dem Exil ist der Tag Jahwes, da das Gericht über die Juden schon ergangen ist, nur das über die Heiden

noch aussteht, weit mehr ersehnt, als gefürchtet. Zu מְעוֹן קָדְשׁוֹ = dem Himmel vgl. Dtn 26 15 Jer 25 30 und zu dem Perf. Niph. נֵעוֹר s. GES.-KAUTZSCH [27] § 72 v und ee.

Die vierte und die fünfte Vision: Die Vorbereitung des Heiles in Juda durch Gottes Gnade und Fürsorge 3 1—4 14. Die Zusammengehörigkeit dieser Visionen ergiebt sich deutlich aus ihrem Inhalt; denn es handelt sich in beiden um die Führer der neuen Gemeinde, das geistliche und das politische Haupt derselben, Josua den Hohepriester und Serubbabel den Statthalter. Beide erfreuen sich, so wird ausgeführt, des göttlichen Wohlgefallens und dürfen sich der göttlichen Fürsorge und Hut getrösten.

Das vierte Gesicht: Die Begnadigung des Hohepriesters 3 1–10. Josua der Hohepriester steht vor dem Tribunal des Engels Jahwes und neben ihm „der Satan", um ihn zu verklagen. Die Klage wird abgewiesen mit dem Hinweis auf die Strafe, die ja so gründlich ergangen sei, dass die Gemeinde nur einem aus dem alles verzehrenden Feuer geretteten Brandscheit gleiche, und auf die unumstösslich feststehende Erwählung Jerusalems durch Jahwe als der Stadt des kommenden messianischen Königs. Die Schuld, deren Josua angeklagt wird, ist keine Privatschuld (etwa, wie man ganz mit Unrecht vermutet hat, die Heirat einer nichtjüdischen Gattin), noch auch ein amtliches Vergehen als Hohepriester, sondern es ist die Schuld des Landes (vgl. v. 9), als dessen Vertreter und geistliches Haupt Josua erscheint. Des Landes Schuld aber sind die Sünden, die das Volk in die Verbannung führten und durch diese Wegführung ihre Bestrafung erfuhren (vgl. v. 2^b). Doch scheinen die gegenwärtigen schwierigen Verhältnisse, in denen die Gemeinde sich befindet, noch deutlich zu verraten, dass die Schuld immer noch nicht abgetragen ist. Wer vom Unglück verfolgt wird, kann nicht ohne Schuld sein und immer muss noch die Klage gegen ihn vor Jahwe in Kraft sein. Besonders wenn sich in dem Bewusstsein der Gemeinde mit der Beurteilung der heutigen Gegenwart die Erinnerung an die Drohungen der „früheren Propheten" (1 4) verband, konnte sich das Gefühl festsetzen, dass eine glückliche Zukunft unmöglich sei und dass das Recht eine völlige Vernichtung fordere, da die Schuld und die Sünde des Volkes zu gross seien, um vergeben zu werden. Diese Zweifel und Bedenken, diese Einwände und Ansprüche, welche das Recht und die göttliche Gerechtigkeit nach der damals gewöhnlichen Auffassung erheben mussten, wurden zu Stimmen der Anklage, die gerade die Gewissenhaftesten in ihrem Innern vernahmen. Diese Anklage objektiviert und peronificiert nun Sach, wie er die ungeduldige Wissbegierde nach der Ausdehnung Jerusalems in dem jungen Mann mit der Messschnur darstellte (2 5), in dem Satan, der vor Gott die Anklage gegen die Gemeinde führt. Er heisst, was er ist, der Ankläger; es kommt in seiner ganzen Gestalt auf nichts andres an, als dass er die Anklage erhebt, dass er der Träger und Vertreter der von dem Recht hergenommenen Bedenken gegen die Herbeiführung der messianischen Zeit ist. Da nun eine frühere Existenz einer solchen Gestalt des Satans unerwiesen ist (Hiob halte ich auch in seinen Anfangskapiteln für später als Sach 1—8), dieselbe auch in ihrem Charakter keine Züge einer Verwandtschaft mit den Wüstendämonen aufweist und die Versetzung einer solchen dem Volksglauben entnommenen Spukgestalt in den himmlischen Areopag überhaupt unwahrscheinlich klingt, ist anzunehmen, dass Sach diese Gestalt des Satans selber gebildet hat. Sie ist das nach aussen geworfene Bild der im Innern gegen Gottes Gnade sich erhebenden Stimme, und im himmlischen „Hofstaat" einen solchen Ankläger sich vorzustellen, musste nicht schwer werden, da bei irdischen Königen dergleichen Diener nicht fehlen mochten, die mit oder ohne amtlichen Auftrag ähnliche Geschäfte besorgten, vgl. Hes 21 28 29 16 I Reg 17 18 und Jes 62 6. Dem Propheten ist die Nichtigkeit aller anklagenden Bedenken seines natürlichen Sinnes und seiner rein juristischen menschlichen Betrachtungsweise offenbar geworden; die Vision hat den Zweck, diese Wahrheit von Jahwes Gnade seinen Zeitgenossen kund zu thun, ihre Zweifel verstummen zu lassen und ihren Mut zu beleben, darum wird der Satan vor Jahwes Thron zur Einstellung seiner Anklage und zum Schweigen verurteilt. Zu Cap. 3 vgl. meine Studie: Der Ursprung des Satans in StK 1892, 207—245, sowie meine Gesch. der isr. Rel.[4] § 55; ferner s. GEORG HOFFMANN,

Hiob S. 32. Einen älteren Ursprung und volkstümlichen Hintergrund des Satans dagegen nimmt an HANS DUHM, die bösen Geister im AT S. 16—20 58—61.

1 מַלְאַךְ יְהוָה ist von יְהוָה verschieden, aber nicht mehr wie früher bloss als die Repräsentation, sondern als der irdische Stellvertreter Jahwes gefasst vgl. Mal 3 1 Jes 63 9 Ps 34 8 35 5. Dass hier die erste Spur von der Vorstellung des Engels als des Schutzengels der Gemeinde vorliege, hat wohl KRÄTZSCHMAR (Bundesvorstellung 238f.) mit Unrecht angenommen; denn dass der „Engel Jahwes" für die Gemeinde eintritt, liegt nicht in einer besondern Beziehung, die der Engel zu ihr hätte, sondern in der Entscheidung und dem Willen Jahwes, dessen Diener er ist. Über הַשָּׂטָן s. Vorbemerkung. Die *rechte Seite* des vor Gericht Stehenden ist nicht ausschliesslich der Platz des Anklägers, wie Ps 109 31 im Vergleiche mit Ps 109 6 zeigt, wo Jahwe zur Rechten des Angeklagten erscheint, um ihm zu helfen. *Zur Rechten jemandes stehen* bedeutet daher: ihm zur Seite treten, die Hand auf ihn legen; der Unterschied von rechts und links bleibt dabei ausser Spiel (so WELLH.). 2 Für das erste יְהוָה ist mit WELLH. u. a. מַלְאַךְ יְהוָה zu lesen; nur dieser ist gegenwärtig v. 1 3, von jenem wird als einem Abwesenden in der 3. Pers. gesprochen v. 2. Aus den Worten des מַלְאַךְ יְהוָה ersieht man, dass der Ankläger geltend macht, mit der Strafe, die Juda betroffen hat, sei dem Rechte nicht Genüge gethan und dieses fordere weit schärfere Massnahmen, lasse überhaupt eine Besserung der Lage nicht zu. Jahwe entscheidet anders und die Anklage wird als unbegründet endgültig abgewiesen, vgl. zu גָּעַר Jes 17 13. Die Strafe ist ja in aller Härte ergangen, die aus dem Exil Zurückgekehrten sind nicht mehr als ein אוד מֻצָּל מֵאֵשׁ, vgl. dazu Am 4 11, und Jahwes Wahl von Jerusalem ist nicht rückgängig zu machen, vgl. 1 17 2 16. 3 Zum Verständnis der folgenden dramatischen Darstellung von Josuas Freisprechung wird nachgeholt, dass Josua als Angeklagter in schmutzigen Kleidern vor Gericht erschienen ist. צוֹאִים ist Plur. das Adj. צוֹאִי. 4 Der Engel Jahwes befiehlt den הָעֹמְדִים לְפָנָיו, *den vor ihm stehenden*, d. i. den Gerichtsdienern, die selbstverständlich auch im himmlischen Gerichtshof nicht fehlen, Josua die schmutzigen Kleider auszuziehn. Die natürliche Fortsetzung dieses Befehls ist der Schluss von v. 4b: הַלְבִּישׁוּ אתו מ׳, wie mit der LXX zu lesen ist. Zu der Entfernung der schmutzigen Kleider bildet die Bekleidung mit Feierkleidern das notwendige Complement: die Anklage ist abgewiesen, Josua steht bei Jahwe in Gnaden und Ehren. Der Zwischensatz verrät sich als Glosse durch Inhalt und Form; denn der Mal'ak Jahwe kann sich nicht an Stelle Jahwes setzen und von sich aussagen, was Jahwe thut, der allein die Sünde verzeiht. Die Worte sind als Glosse an den Rand geschrieben, um Jahwe selber den Sinn der an Josua vollzogenen Handlung erklären zu lassen, und haben, in den Text geraten, die Verderbnis in הַלְבֵּשׁ אֹתְךָ nach sich gezogen. 5 Nach LXX ist וָאֹמַר als sekundär zu entfernen und וַיָּשִׂימוּ für יָשִׂימוּ zu lesen. Der *Kopfbund*, צָנִיף, ist das Insigne des Würdenträgers, hier des Hohenpriesters wie מִצְנֶפֶת Hes 21 31 Jes 62 3 des Königs. Josua soll die förmliche Investitur zum Hohenpriester erhalten. Die Ausführung des Befehles ist kaum vollständig erhalten; vielleicht ist hinter בְּגָדִים das schwer zu entbehrende טְהֹרִים einzusetzen und die Reihenfolge der beiden Glieder umzustellen;

bei הַצָּנִיף könnte הַטָּהוֹר eher fehlen. Das *Aufstehen* des Engels hat einen viel bessern Grund, wenn es geschah, um die Wichtigkeit der folgenden feierlichen Verkündigung hervorzuheben, als um die Ausführung der Investitur zu überwachen. Darum lese man עָמַד, Perf., und ziehe die drei Worte zu **6.** Zu הֵעִיד בְּ s. Gen 43 3 Jer 42 19 und vgl. Dtn 30 19. **7** שָׁמַר מִשְׁמֶרֶת, *die Ordnung befolgen,* meint hier insbesondere die kultischen Ordnungen beobachten, wie sie im Jahwedienst gelten, und jedenfalls allen Dienst auf den Höhen vermeiden, vgl. Hes 44 15 48 11. Bei diesem Sinn der Bedingungssätze versteht man die mit וְגַם־אַתָּה beginnenden Nachsätze; denn die Treue in der Vermeidung von Höhendienst, der den Spätern als Götzendienst erschien, konnte Josua erst zum Regenten über den Tempel geeignet machen. בֵּיתִי und חֲצֵרַי zusammen sind die ganze Tempelanlage; nun soll der Hohepriester darüber verfügen, nicht mehr wie früher die Könige. Um dieses Neuen willen ist wohl das Pronomen אַתָּה hervorgehoben. וְגַם .... וְגַם,=*sowohl .... als auch,* gehört zu den Verben. Zu dieser Herrschaft über den Tempel erhält der Hohepriester noch die hohe Verheissung, jederzeit vor Gott Zutritt zu haben, d. h. also eine Gott so angenehme Person zu sein, dass er der Erhörung der von ihm vorgebrachten Bitten sicher sein kann vgl. Jer 30 21. הָעֹמְדִים הָאֵלֶּה sind dieselben wie v. 4, die himmlischen Diener des Engels Jahwes, und מַהְלְכִים, wohl besser מַהֲלָכִים gelesen (Ges.-Kautzsch[27] § 530), bedeutet *Gänge,* also *Zutritt.*

8—10 bereitet mancherlei Schwierigkeiten. Formell fällt auf, dass in v. 9 die Anrede an Josua aufgegeben ist und v. 10 eine Mehrzahl angeredet wird, sowie dass v. 9 von jenem Lande (הַהִיא) spricht, ohne dass vorher doch ein Land genannt ist. Sachlich stösst man sich daran, dass nicht, wie sonst (vgl. 4 6–10), Serubbabel als das politische Haupt neben Josua erscheint, sondern *„mein Knecht Spross"*; und endlich weiss man sich nicht recht zu helfen, was man unter „dem Stein" v. 9 zu verstehen hat. Es kommt dazu, dass die Grundstellen im Buche Jeremia, auf denen die Bezeichnung des Messias als „Spross" beruht, jüngeren Datums sind, vgl. Jer 23 5 33 15. Es ist darum mit Duhm (s. zu Jer 23 5) anzunehmen, dass hier Sach späterer Bearbeitung unterzogen worden ist; vermutlich sind v. 8[b] und 10 spätere Zuthaten und ist auch v. 9 nicht intakt überliefert, s. die Erklärung. **8** Josua ist noch angeredet wie v. 7, אַתָּה וגו' gehört nicht mehr zur Anrede, sondern ist der Beginn des Wortes, auf das zu hören er zu Anfang von v. 8 aufgefordert wird. Mit כִּי nach לְפָנֶיךָ ist nichts anzufangen, es verwirrt nur die Konstruktion und das Verständnis des Satzes; man wird es darum als falsche Dittographie des vorangehenden ךָ־ aus dem Texte entfernen (Wellh., Nowack). Auch הֵמָּה ist ungrammatisch und nur als Folge des eingeschobenen כִּי ebenfalls zu Unrecht eingeschlichen; zur Verteidigung eines Übergangs von der Anrede in die dritte Person darf man sich nicht auf Zph 2 12 berufen, s. dort. Der Sinn von v. 8[a] ist: Josua und das ganze Priesterkollegium, das er präsidiert, sind *Männer des Vorzeichens,* (vgl. zu מופת Jes 8 18 Hes 12 6 24 24) d. h. im Allgemeinen: die Gewähr einer glücklichen Zukunft. Wie diese speciell zu deuten ist, bleibt schwierig, weil v. 8[b] überarbeitet ist. Ohne v. 8[b] erwartete man entsprechend dem ganzen Kontext am ehesten die Versicherung der Vollendung des Tempelbaus, und es ist immerhin möglich, dass dies das Ursprüngliche war, vgl. auch zu v. 9. Jetzt

steht v. 8b da: ***denn siehe ich bringe meinen Knecht Spross*** d. h. den messianischen König; für Sach ist es Serubbabel und dieser ist schon da, die Fassung ist also unsacharjanisch, s. Vorbem. zu v. 8–10. Von der erst bevorstehenden Rückkehr Serubbabels aus dem Exil kann man die Worte doch auch nicht verstehen; Serubbabel ist mit Josua zurückgekehrt. Zu erklären: ich bringe den schon anwesenden Serubbabel als Zemaḥ, ist äusserst gezwungen. **9** Die Konstruktion wird am einfachsten so erklärt, dass man עַל־אֶבֶן אַחַת שִׁבְעָה עֵינָיִם als Zwischensatz und הִנְנִי als Wiederaufnahme des הִנֵּה zu Anfang von v. 9 auffasst. Für לִפְנֵי י׳ ist vielleicht לְפָנֶיךָ zu setzen (doch s. weiter unten). Aber was ist das für ein ***Stein, der von Gott vor Josua gelegt ist?*** WELLH. sieht in v. 9 eine Ausführung von v. 8b. Der Stein scheint ihm der Edelstein zu sein, der für das Diadem des Königs Serubbabel bereits angeschafft und dem Hohepriester übergeben worden ist. Die ***sieben Augen*** fasst er als die sieben Facetten des Steines, auf deren mittelster demnächst ein Name, d. h. der Name Serubbabels, eingraviert werden soll. Ist es nicht als unmöglich zu bezeichnen, dass das Gesicht von der Begnadigung Josuas in eine Verheissung der Krönung Serubbabels auslaufe, wie auch die fünfte Vision in den ***zwei Gesalbten*** (4 14) beide nebeneinander stellt, so wäre es doch erwünscht, wenn der Zusammenhang mit 3 1–7 ein engerer wäre. Viele Exegeten sind daher der Ansicht, dass ***der Stein*** irgend welche Beziehung zu dem Tempel habe. Aber der Grundstein (HITZIG u. a.) kann es nicht sein, weil derselbe bereits gelegt ist (Hag 2 18, vgl. mit Sach 1 7), noch ferner liegt es, an einen Edelstein zu denken, den der Hohepriester statt der zwölf in seinem Brustschilde tragen soll (BREDENKAMP), oder darin den Stein zu sehen, der im neuen Tempel als Ersatz der Bundeslade seinen Platz finden solle (ORELLI). Früher (StK 1892, 211—215) dachte ich, der Stein könne als Symbol des Tempels gefasst werden; die Unterscheidung des ***Steines*** in 3 9 von dem Steine in 4 7 und 10 muss ich aber jetzt für unmöglich halten und darum הָאֶבֶן für den *Schlussstein* des Tempels ansehen (so auch STEINER). Der Sinn von v. 9 scheint mir daher zu sein: Jahwe verheisst, dem Schlussstein (des Tempels), auf den sieben Augen gerichtet sind (vgl. Esr 5 5), d. h. dem Jahwes ganze allessehende Fürsorge (= ***die sieben Augen*** vgl. 4 10) gilt, den gehörigen Schnitt und die notwendige Gravur, sei es die Inschrift, sei es die Verzierung, die ihm gebührt, zu geben, also für die Vollendung des Tempelbaus zu sorgen. Von hier aus halte ich es für möglich, dass ursprünglich לִפְנֵי זְרֻבָּבֶל für לִפְנֵי יְהוֹשֻׁעַ zu lesen war, vgl. zu 6 11; so steht v. 9 in engem Zusammenhang mit 3 1–8a und Serubbabel ist dabei nicht vergessen. An die Vollendung des Tempelbaus schliesst sich dann vortrefflich die Verheissung des messianischen Heils; denn dieses muss anbrechen bei der Vergebung der Schuld des Landes an einem Tag d. h. auf einen Schlag, vgl. Hag 2 10–19 Sach 8 10–19. Damit schliesst das Gesicht gut ab, das dem Satan jede Erinnerung an Schuld untersagt. הַהִיא bis הָאָרֶץ ist auffallend (s. Vorbem. zu v. 8–10), es kann aber nichts anderes meinen als ***jenes Land,*** in dem dann der Tempel vollendet steht. Zu **10** vgl. Mch 4 4; die Einleitung mit בַּיּוֹם הַהוּא und die Anrede תִּקְרְאוּ lassen vermuten, dass der Vers spätere Zuthat und Ausführung von v. 9bβ ist, s. Vorbem. zu v. 8–10.

Andre, aber kaum bessere Auffassungen von v. 9 vertreten Sellin (Studien II, 78–80) und Peiser (Orient. Litter.-Zeit. 1901, 314f.). Sellin vergleicht die Bestallungsurkunde eines Nebopriesters zu Borsippa, die in den Mitteilungen der Deutschen Orient-Gesellschaft Nr. 4 S. 14ff. veröffentlicht ist. „Es handelt sich, wie Sellin schreibt, um eine auf beiden Seiten stark konvexe Tafel aus hartem schwarzen Stein von 15 1/2 cm Breite, 22 cm Länge. Sie ist künstlerisch ausgestattet und mit einer Inschrift von 100 Zeilen versehen. Die merkwürdig scharf ausgeführten Abbildungen auf den einzelnen Seiten stellen nach der Inschrift selbst alle die Götter dar, die darüber wachen, dass nie diese Urkunde aufgehoben werden soll. Unter diesen Bildern nun finden wir etwa in der Mitte der schmalen oberen Kante die sieben Augen, neben Mond und Sonne offenbar eine Darstellung der sieben Planeten. Die Bestallungsurkunde selbst lautet in der Hauptsache folgendermassen: „„Die Göttin Nana u. s. w., deren Ausspruch unabänderlich ist, unbeugsam ihr Befehl, die gleich einem barmherzigen Vater freundlich sich zuwendet; und der Gott Aë, der Starke, Kraftvolle, der vor ihr einhergeht, der die Aufsicht führt über die Tempel, die Einkünfte festsetzt — sie sahen mit ihren heiteren Mienen gnädig an den Nabumutakkil, Sohn des Aplu-etir, und führten ihn in das Allerheiligste Nebos von Borsippa und gaben ihm zu eigen täglich so und so viel Mehl und Wein, Rind- und Schaffleisch, Fische, Vögel, Gemüse u. s. w. an allen Einkünften des Tempels Ezida, so viele deren sind, gaben sie ihm Anteil, gemäss dem Spruche der Priester, und dass die Ernennung nicht angefochten werde, siegelten sie dieselbe und händigten sie ihm ein für ewig.““ Der Urkunde folgt die Aufzählung der bei der Siegelung derselben beteiligten Würdenträger. Die erste Stelle nimmt hier das Stadthaupt von Borsippa ein.“ Sellin hält dafür, dass wir jetzt in dieser Urkunde „noch einen ähnlichen Stein mit sieben Augen besitzen, wie Sacharja ihn dem Josua in der Vision hat einhändigen lassen“, und dass die sieben Augen, die allein von jenen auf dem babylonischen Steine befindlichen Bildern Verwendung finden konnten, das Symbol dafür seien, dass Jahwe für alle Zeiten über die Giltigkeit der Bestallungsurkunde Josuas wachen werde. Die Eingravierung in den Stein (v. 9^b הִנְנִי מְפַתֵּחַ פִּתֻּחָהּ) entspreche der Siegelung der Urkunde durch die Gottheit und נָתַתִּי לִפְנֵי י׳ v. 9^a, dessen Perfektum präsentisch zu übersetzen sei wie z. B. Gen. 14 22, drücke die Einhändigung der Bestallung aus, endlich sei in v. 8^b Serubbabel genannt als der erste Würdenträger, der Josua sein Amt zu verschaffen habe. Aber es ist fraglich, ob Eingravierung soviel wie Siegelung ist und ob dann die Einhändigung als etwas so Nebensächliches nur in einem Nebensatze angeführt werden könnte. Auch ist v. 9, so verstanden, weit mehr Begründung von v. 7 als von v. 8. Um der *sieben Augen* willen, die doch auf einer viel breiteren Grundlage ruhen (s. 4 10), wird es zu gewagt sein, v. 9 nach der Bestallungsurkunde des Nebopriesters von Borsippa zu erklären.

Noch weniger Zustimmung dürfte Peiser zu teil werden, dessen Erklärung von v. 9 mit seiner sehr verwickelten Auffassung von Sach zusammenhängt. Die Schrift, welche der Verf. von Sach 1—7 9 seinen Visionen zu Grunde legte, soll die Beschreibung einer assyrischen Stele enthalten und auch einen Auszug aus der Inschrift dargeboten haben. Diese Inschrift will nun Peiser in פִּתֻּחָהּ (= Siehe ich bin schreibend ihre Schrift scil. die Schrift der Stele, die mit אֶבֶן vorher genannt sein soll) erwähnt finden; „was aber die assyrischen Könige fürchteten und wogegen sie den Fluch der Götter herabriefen, war, dass ihre Schrift und ihr Name weggewischt werde; und gerade darauf scheint das folgende hinzudeuten. Die vorausgesetzte Quelle schloss wohl an die Beschreibung der Stele den Bericht, dass Jahwe sie zerstört hat, so dass er von sich sagen konnte: משתי את עון הארץ ההיא (= „ich habe weggewischt die Schuld dieses Landes an einem Tage“). Und als Folge dieses Eingreifens wurde gesegnete Zeit erwartet: v. 10.“

Das fünfte Gesicht: Der Leuchter und die zwei Ölbäume, 4 1–6a 10b–14, samt einem Wort über Serubbabel 4 6b–10a. Das Wort über Serubbabel unterbricht die Erzählung der Vision; wo es steht, ist es so wenig an seinem Platze, dass es auch nicht durch einen Redaktor, sondern nur durch Versehen dorthin gelangt sein kann. Nach seinem Inhalt, der sich auf den Tempelbau bezieht, ist es entweder als Beigabe zu

3 9 oder zu 4 14 gemeint. Die Vision selber hat den Sinn: „Serubbabel und Josua stehen unter der speziellen Obhut dessen, dessen Lichter, dessen Augen die ganze Welt durchleuchten, durchstreifen" (Wellh.). Dargestellt wird dieser Gedanke in folgender Weise: Sach sieht einen Leuchter mit sieben Lampen und zwei Ölbäume, einen zur Rechten, den andern zur Linken des Leuchters, die nachher als die beiden, vor dem Herrn der ganzen Erde als Diener stehenden Gesalbten, also als Serubbabel und Josua erklärt werden.

1 Die Einführung der neuen Vision ist interessant; sie zeigt, dass Sach seinen Zustand bei der Vision als Wachsein empfindet, also die Zeit, da der Angelus interpres ihm nicht Offenbarungen erteilt, der Späher nicht auf der Warte steht, mit dem Schlafe vergleicht. Für gewöhnlich ist er nicht sehend; aber es giebt Momente, wo er Dinge sieht, die dem gewöhnlichen Auge verborgen sind. **2** Die Form der Darstellung ist Am 7 8 8 2 Jer 1 11 13 sehr ähnlich. Statt ויאמר ist mit Ḳĕrē וָאֹמַר (s. auch LXX) zu lesen. Zu der Anlehnung des ganzen Satzes זָהָב כֻּלָּהּ an den Stat. constr. מְנוֹרַת vgl. Ges.-Kautzsch[27] § 130 d. Für גֻּלָּהּ hat man mit LXX גֻּלָּה, *ein Ölbehälter,* zu schreiben, da das Suff. ganz unnötig und kein Nomen גל nachweisbar ist, s. auch v. 3. Ebenso ist nach LXX das Suff. an נֵרֹתֶיהָ zu tilgen, das eine Suff. hat das andre nach sich gezogen. Auch vor der unmöglichen Vorstellung, als ob 14 (7 + 7) oder gar 49 (שִׁבְעָה וְשִׁבְעָה distributiv gefasst) *Röhren* die Lampen mit dem Ölbehälter verbunden hätten, bewahrt uns LXX, welche שִׁבְעָה vor וְשִׁבְעָה nicht gelesen hat. Schliesslich ist noch für אֲשֶׁר עַל־רֹאשָׁהּ das einfache אֲשֶׁר־עָלֶיהָ zu lesen; es kann hier, wo es sich um die Röhren handelt, nicht nachträglich eine andre Ortsbestimmung für die Lampen folgen, als die vorher gegebene: נֵרוֹת עָלֶיהָ. Eher ist das ganze Relativsätzchen als überflüssig zu tilgen. Der *Leuchter* war somit, wie sich von selbst versteht, ein Stehleuchter, oben am Ständer befand sich die *Gulla,* das Ölreservoir, im Kreise lagen ringsum auf gleichem Niveau sieben Lampen, jede durch eine Röhre mit dem Reservoir verbunden. Sach hat zu dieser Beschreibung sich nicht ein Vorbild an dem Tempelleuchter nehmen können, da im salomonischen Tempel sich kein siebenarmiger Kandelaber, sondern zehn einzelne Leuchter befanden (I Reg 7 49); umgekehrt scheint vielmehr Sach's Beschreibung für die Konstruktion des siebenarmigen Leuchters des zweiten Tempels massgebend gewesen zu sein, immerhin fehlte diesem die Gulla, vgl. Ex 25 31–40 und die Abbildung des Leuchters, den Judas Makkabäus zum Ersatz für den von Antiochus Epiphanes weggenommenen herstellen liess (I Mak 1 23 4 49 f.), auf dem Titusbogen in KHC Ex S. 124. **3** L. mit Wellh. und Nowack מִימִינָהּ für מִימִין הַגֻּלָּה; die Ölbäume stehen neben dem Leuchter (vgl. עָלֶיהָ v. 3^a), הַגֻּלָּה ist wie רֹאשָׁהּ (v. 2^b) falsches Explicitum für das Femininsuffix. **4** beginnt die Erklärung der Vision; in **6** wird sie unterbrochen, da dort mit זֶה דְבַר וגו׳ ein dem Zusammenhang fremdes Stück, nämlich ein Jahwewort über Serubbabel, einsetzt, das bis בְּיַד זְרֻבָּבֶל v. 10^a reicht. Vgl. Vorbem. zu Cap. 4 und s. die Erklärung von v. $6^{a\beta}$–10^a (excl. שִׁבְעָה אֵלֶּה) hinter v. 14. **10^b** giebt samt den beiden letzten Worten der ersten Vershälfte die Fortsetzung der Erklärung der Vision. In v. $6^{a\alpha}$ hiess es noch: ***Da hob er an und sprach zu mir also:*** Was er sagte, steht v. 10: ***diese sieben*** Lampen ***sind die Augen Jahwes, die die ganze Erde durchschweifen.*** Nach

dieser Erklärung ist der Leuchter mit den sieben Lampen ein Bild für Jahwe, seine Allwissenheit und die damit verbundene Allmacht (vgl. v. 14^{b}). Dass Sach hier mit einem Material operiert, das letztlich auf babylonische Vorstellungen zurückgeht, kann man zugeben; aber es sind Vorstellungen, die zum Gemeingut des Volkes geworden sind, wie z. B. die Darstellung der göttlichen Allwissenheit durch sieben Augen, und ob der Zusammenhang des Bildes mit den sieben Planeten dem Volke noch bewusst gewesen wäre, dürfte sehr fraglich sein, auch wenn schon Josephus Bellum jud. V 5 5 diese Erklärung vertritt, vgl. KAT^{3} 625 5. Auf diese „sieben Augen" beschränkt sich im Grunde das Babylonische in diesem Abschnitt; denn, ob man mit Gunkel (Schöpf. und Chaos 124—130) auch den Leuchter selber als ein babylonisches kultisch-mythologisches Symbol als Abbild der Sonne und der Planeten und als Bild des Weltbaums betrachten darf, ist noch sehr zu bezweifeln. **11—14** Zwei Fragen und nur eine Antwort. Gunkel vermutet, dass die Antwort auf die erste Frage verloren sei; aber die vorhandene Antwort v. 13f. passt viel besser zu der ersten Frage als zu der zweiten, vgl. v. 11: „zur Rechten und zur Linken des Leuchters" mit v. 14^{b}: „stehend vor dem Herrn der ganzen Erde". Somit wird die unbeantwortet bleibende zweite Frage eine spätere Einfügung sein (so Wellh. und Nowack); Zeichen sekundären Ursprungs weist **12** auch sonst auf: es wird von Dingen gesprochen, von denen man in der Beschreibung der Vision nichts gehört hat, nämlich von ***den zwei Olivenbüscheln*** (שִׁבְּלֵי הַזֵּיתִים, wohl = Zweigspitzen der Ölbäume), von ***den zwei goldenen Röhren*** (צַנְתְּרוֹת), deren Aufgabe man nicht recht versteht, trotzdem von ihnen gesagt wird: ***die von auf sich*** (wohl = ***von oben her***, ***aus sich***) ***das Gold*** (wohl = ***Öl*** zu fassen) ***ausgiessen***, wahrscheinlich nicht in die Lampen, sondern in die Gulla, also indirekt in die Röhren (letzteres nimmt Targum an, nach dem Gunkel als ursprünglichen Text etwa vermutet: הַמְּרִיקִים מֵעֲלֵיהֶם הַיִּצְהָר לְמוּצְקוֹת הַזָּהָב = ***die das Öl von ihnen zu den goldenen Armen leiten***, vgl. auch LXX). Der Interpolator hat wohl die Ölbäume nicht als das blosse Symbol der Gesalbten verstanden (s. v. 14), sondern sie, das Bild und בְּנֵי־הַיִּצְהָר (v. 14) weiter ausdeutend, als Ölspender gefasst und ohne Berücksichtigung der authentischen Erklärung v. 10^{b} in dem Leuchter etwa ein Bild der jüdischen Gemeinde erblickt, deren Gedeihen von dem geistlichen und politischen Leiter abhängt. Oder dachte der Interpolator bei den Ölbäumen an die beiden Geschlechter Aarons und Davids und bei den Olivenbüscheln an die damaligen Spitzen dieser Familien, Josua und Serubbabel? Allerdings wäre dann die nähere Beschreibung v. 12^{b} fast völlig bedeutungslos. בְּיַד wird den Sinn von ***im Bereich von*** haben. **13** ist die genuine Fortsetzung von v. 11. **14** Die „***Ölsöhne***" sind Josua und Serubbabel als die beiden Gesalbten, Josua ist gesalbt als Hohepriester (Lev 4 3), Serubbabel als der designierte König (= מָשִׁיחַ) vgl. Hag 2 23. Der Gedanke an Geistessalbung liegt hier fern. ***Vor dem Herrn der ganzen Erde stehen sie*** d. h. sie stehen in der Hut des Allmächtigen, dem sie dienen.

6$^{a\beta b}$—10^{a} (excl. שִׁבְעָה אֵלֶּה), ein für sich stehender Abschnitt (s. Vorbem. zu Cap. 4), in dem die Vollendung des Tempels durch Serubbabel verheissen wird. **6** אֶל־ = עַל; ***über***, nicht ***an*** Serubbabel ergeht das Wort.

Ein erfreuliches Wort des Glaubens, das kräftig der Mutlosigkeit entgegentritt, ist v. 6b, vergleichbar jenem Worte Jes 31 3. Zu רוּחַ, dem *Geiste* Gottes, der eine alles überwindende Kraft hat, vgl. zu Jes 31 3 und Hag 2 5. Die Aposiopese macht das Wort noch kräftiger. 7 folgt die Anwendung auf den speziellen vorliegenden Fall: Die Hindernisse und Schwierigkeiten, die sich gegen den Tempelbau auftürmen, sollen durch Gott weggeräumt werden. Die Anrede an den Berg der Hindernisse, wie der kurze Befehl: *Vor Serubbabel zur Ebene!* macht sich etwas zu pathetisch. Oort schlägt daher יָשִׁית (= *wer macht* den g. Berg zur Ebene?) für אַתָּה vor; weit besser aber ist es, mit M. Lambert (s. ZATW 1902, 338 für מִי אַתָּה הַר zu lesen: וְשַׂמְתִּי אֶת־הָהָר, = *ich werde den grossen Berg vor S. zur Ebene machen.* So ist auch die ungrammatische Verbindung von הַר־הַגָּדוֹל (st. הָהָר) verschwunden, vgl. Ges.-Kautzsch[27] § 126 x. Zum Inhalt von v. 7a vgl. Jes 40 4. Subj. zu וְהוֹצִיא ist Serubbabel; er wird herausführen aus der Bauhütte אֶת־הָאֶבֶן הָרֹאשׁ, *den Giebelstein* (so ist zu lesen für הָרֹאשָׁה vgl. הַכֹּהֵן הָרֹאשׁ, da die Deutung von הָרֹאשָׁה als *nach dem Haupte, nach der Spitze* des Tempels, doch zu unsicher ist). Die Erklärung von הָאֶבֶן הָרֹאשָׁה als Grundstein ist schon dadurch verboten, dass derselbe bereits gelegt ist, vgl. v. 9 das Perf. יִסְּדוּ, das sich nicht mit Sellin als Imperf. Kal fassen lässt; es müsste mindestens das Fem. stehen. Sellin (Studien II 90—95) setzt allerdings הָאֶבֶן הָרִאשֹׁנָה; aber das kann nicht helfen, seine Bevorzugung des Grundsteines, wobei er an den des früheren Tempels denkt, der als gutes Omen für den Neubau („Jubelruf: Gunst, Gunst ihm") aus dem „Berg" von Trümmern (Cheyne schlägt demgemäss הַר הַגַּלִּים, *Trümmerhügel,* für הַר הַגָּדוֹל vor) „herausgebracht" werden soll, beruht mehr auf Analogien aus babylonischen Bauinschriften, als auf dem hebräischen Kontexte. תְּשֻׁאוֹת חֵן חֵן לָהּ ist sehr unsicher: man erklärt gewöhnlich so, dass das erste Wort = *unter Jubelrufen* verstanden und in den übrigen ein solcher Ruf gefunden wird: *Schönheit, Schönheit ihm!* = herrlich ist er! Aber לָהּ könnte auch zu תְּשֻׁאוֹת gehören: *Rufe* des Jubels über die Schönheit *werden ihm* zu teil, oder am Ende תְּשֻׁאוֹת etwas ganz andres bedeuten, wie Form, Gestalt, Ornament, oder dergl. 9a erklärt in einem zweiten Wort Jahwes (v. 8) bestimmt die Aussage von v. 7: Serubbabel hat den Tempel gegründet, er wird ihn auch vollenden. 9b ist Wort des Propheten resp. des Überarbeiters, es steht ganz unpassend mitten in Jahwes Rede v. 9a 10. Vgl. die gleichlautenden Interpolationen auch 2 13 15 6 15. Wegen אֲלֵיכֶם wird man וִידַעְתֶּם zu schreiben haben. 10a begründet nicht v. 9b, sondern weist im Anschluss an v. 9a (כִּי = *ja*) darauf hin, dass auch die, die jetzt mutlos und verzagt sind, den vollendeten Bau mit Freuden sehen werden. Zu der Mutlosigkeit *am Tag kleiner Anfänge* vgl. Hag 2 1-9. מִי ist = *wer immer.* Zu dem metaplastischen Perf. Kal בַּז von בוז (als ob das Verb בָּזַז lautete) vgl. Ges.-Kautzsch[27] § 72 dd. Für הָאֶבֶן הַבְּדִיל fordert der Zusammenhang dieselbe Bedeutung, die הָאֶבֶן הָרֹאשׁ v. 7 hat (Wellh., Nowack). Mehr lässt sich kaum sagen; denn wie הַבְּדִיל, sonst = *Blei,* mit dem Schlussstein was zu thun hat, ist unerfindlich, und *Bleilot* heisst הא' הב' schwerlich. Vielleicht darf man mit LXX darin ein von dem Verb בדל abgeleitetes Adj., das dann allerdings Femininform haben sollte, sehen, oder steckt darin eine Corruption der

beiden folgenden Worte (so CHEYNE) oder eine Dittographie des folgenden בִּיַד, die mit ursprünglich vorangegangenem 'הר, der Abkürzung von הָרֹאשׁ, zusammengeflossen ist? Zu 10^b—15 s. o. S. 413f.

Die sechste und die siebente Vision: Die Reinigung des Landes von Sündern und Sünde 5 1–11.

Die beiden Visionen exponieren die 3 9 gegebene Verheissung. Die zweite ergänzt die erste: auch die Macht der Sünde, nicht nur die Sünder sollen aus dem Lande verschwinden.

Das sechste Gesicht: Die fliegende Schriftrolle 5 1–4. Eine gewaltige Schriftrolle sieht der Prophet über das Land dahinfliegen; sie wird ihm erklärt als der Fluch, der im ganzen Land bei den Sündern einkehrt und sie samt ihrem ganzen Hause ausrottet.

1 Die מְגִלָּה, *Schriftrolle,* ist hier aufgerollt gedacht, also als ausgebreitetes Blatt, vgl. Jes 34 4, wo für den Himmel das Bild eines grossen aufgerollten Buches gebraucht ist. 2 Die Dimensionen des fliegenden Blattes 10 Ellen (= c. 5 m) Breite d. h. Höhe und 20 Ellen (= c. 10 m) Länge, haben keine besondre Bedeutung, jedenfalls stehen sie in keiner Beziehung zu den Massen von Räumlichkeiten des Tempels Salomos oder der Stiftshütte, sie sollen nur das Blatt als von enormer Grösse hinstellen, und das Verhältnis von 10 zu 20 wird im Allgemeinen dem Verhältnis von Breite und Länge einer gewöhnlichen einzelnen Rolle entsprechen, vgl. BLAU Studien zum althebr. Buchwesen I, 72. Dass das Blatt beschrieben gedacht ist, geht aus der Erklärung hervor, die 3 dafür giebt: es ist *der Fluch, der über das ganze Land* (nicht: über die ganze Erde, vgl. v. 6 11) *ausgeht.* Der Glauben an die Wirksamkeit des Fluchworts ist bekannt; die Niederschrift des Fluches und die äussere Applikation desselben an den Verfluchten verstärkt seine Wirkung, vgl. die Bereitung des Zauberwassers durch die Abspülung des niedergeschriebenen Fluches in das Wasser Num 5 23. Ein fliegender Zettel mit daraufgeschriebenem Fluch, vom Wind ins Haus des Frevlers getragen, genügte ebenfalls und konnte zur Handhabung des Rechtes dienen; umgekehrt bewahren beschriebene Zettel, die man als Amulette auf sich trägt, vor Schaden und bringen Glück, vgl. EUTING Reise in Inner-Arabien I 75f. 87 93 99. Die Erklärung von v. 3^b als Angabe des Zweckes von v. 3^a (Wegfegung der Sünder aus dem Lande) scheitert an dem Perf., so wie an der Bedeutung von נִקָּה = *ungestraft, straflos bleiben,* s. zu Jo 4 23; auch wäre der Gedanke von v. 4 vorweggenommen. Demnach liegt in v. 3^b die Angabe des Grundes für v. 3^a vor: der Fluch geht aus; *denn es ist straflos geblieben* u. s. w. Dazu muss nun der Sinn von מִזֶּה כָּמוֹהָ passen; also ist kaum eine Beziehung auf den Fluch wahrscheinlich und מִזֶּה ... מִזֶּה heisst schwerlich: auf der einen ..... auf der andern Seite oder von da ... von dort. WELLH. wird mit der Vermutung das Richtige treffen, dass eine Zeitangabe für die Dauer der Straflosigkeit darin liege: מִזֶּה כַּמֶּה = *schon seit lange,* כַּמֶּה ist nach 7 3 statt כָּמֹהָ zu sprechen und wahrscheinlich mit NOWACK auch einfach nach 7 3 זֶה statt מִזֶּה zu setzen: = *jetzt* wer weiss *wie lange schon!* vgl. zu diesem זֶה auch 1 12. Die Vergleichung von مُنْذُ, *seit,* mit מִזֶּה (so WELLH.) ist doch zu fraglich. *Straflos geblieben seit lange sind alle Diebe und* כָּל־הַנִּשְׁבָּע, *alle Schwörer*; aber da das AT nicht auf dem Standpunkte von Mt 5 34–37 steht, sondern das Schwören beim Namen

Jahwes zur Pflicht macht Dtn 6 3 10 20 (vgl. Jes 48 1), so muss, wie v. 4 sicher beweist, dahinter בִּשְׁמִי לַשָּׁקֶר eingesetzt werden, so dass *alle Meineidigen* an Stelle *aller Schwörer* tritt. 4 Die Zeit der Straflosigkeit ist vorbei, der Fluch geht aus und wirkt von selber. Zu וְלָנָה = וְלָנָה s. GES.-KAUTZSCH[27] § 80 i. Die Zerstörung des Hauses des Frevlers ist altes Strafrecht und bedeutet den Ausschluss der ganzen Familie aus dem Verbande des Volkes (WELLH.), vgl. auch Dan 2 5.

Das siebente Gesicht: Das Weib im Epha 5 5–11. Ein Epha erscheint dem Propheten. Darin sitzt, wie sich zeigt, ein Weib, das als die Bosheit gedeutet wird. Darauf tragen zwei andere, mit Storchenflügeln versehene Weiber das Epha und die darin sitzende Bosheit durch die Lüfte nach Sinear, um sie dort anzusiedeln. Von den Juden geht die Sünde und Schuld jetzt über auf ihre Feinde in Babel; dorthin gehört sie.

5 Ohne Verbesserung bleibt der Sinn unverständlich. WELLH. und NOWACK setzen הָאֵיפָה nach מָה in den Text; aber so stossen sich die beiden מָה in den auf einander folgenden Fragen v. 5 und v. 6. Darum ist vielmehr הָאֵיפָה statt מָה zu lesen; פה ist = מה und האי gleicht dem vorangehenden ראה, wurde deshalb vom Abschreiber übersehen. Also: ***sieh da das Epha, das zum Vorschein kommt!*** vgl. dieselbe Konstruktion 6 8. 6ª ist dazu gute Fortsetzung: *Und ich fragte: Was ist das?* In v. 6ᵇ folgt eine doppelte Antwort auf die Frage von v. 6ª; aber die erste ist total nichtssagend, wohl nichts als Randverbesserung zu v. 5, hier unrichtig dem Text eingegliedert, also hat man sie zu entfernen. In der zweiten allein ursprünglichen Antwort l. mit LXX עֲוֹנָם (ἡ ἀδικία αὐτῶν), *ihre Missethat,* statt עֵינָם, *ihr Auge,* das die Exegeten zu allerlei Künsteleien verleitet hat, dem aber kein einfacher verständlicher Sinn abzugewinnen ist. Wie das Epha die Sünde der Leute im ganzen Lande darstellen kann, erklärt das Folgende. 7 Das Epha ist ein Hohlmass von offenbar runder Gestalt; denn es hat einen runden (vgl. כִּכָּר) bleiernen Deckel. Wie der sich hebt, so zeigt sich (l. mit LXX וְהִנֵּה für וְזֹאת), dass ein (= ein einzelnes, darum אַחַת; nicht = irgend ein) Weib darinnen sitzt. 8 *Die personifizierte Bosheit,* welche dies Weib ist, will natürlich aus ihrem Verliess entweichen; darum wird sie rasch zurückgestossen und das Epha mit der Bleiplatte verschlossen. 9 Zur Fortschaffung der Bosheit erscheinen zwei andere Weiber, die zu weitem raschem Fluge mit Storchenflügeln ausgerüstet sind. Eine andre Bedeutung kommt diesen Weibern nicht zu, als dass sie den Transport von Judäa nach Babel zu besorgen haben. *Weiber* sind sie, weil sie ein Weib fortschaffen sollen, *zwei,* weil dadurch die Erfüllung der Aufgabe erleichtert ist. *Flügel* erhalten sie, weil der Transport durch die Luft erfolgen soll, und *Storchen*flügel sind es wohl, weil der Storch solche weite Reisen macht. Fasst man וְרוּחַ בְּכַנְפֵיהֶם = *Wind in ihren Flügeln,* so kann das nur bedeuten, dass der Wind sie hob und somit den Transport unterstützte. Besser nimmt man aber רוּחַ = *Geist, Leben;* also *Leben war in ihren Flügeln,* sie regten sich, gerieten ins Schwingen, Leben war darein gekommen, vgl. Hab 2 19ᵇ. 10 הֵמָּה = הֵנָּה, s. GES.-KAUTZSCH[27] § 32 n. 11 Der Bestimmungsort ist *Sinear* d. h. Babylonien vgl. Jes 11 11 Dan 1 2; dort soll sie auch bleibend sich aufhalten, dazu wollen sie *ihr ein Haus bauen,* zu לָה (für לָהּ) vor nachfolgender

Tonsilbe vgl. Ges.-Kautzsch[27] § 23 k 103 g. וְהוּכַן ist schwierig, weil es ein unnötiges Gewicht legt auf einen nebensächlichen Gedanken, ob man es als direkte Fortsetzung fasst: ***und es*** (das Haus) ***soll hergerichtet*** oder ***ausgestattet werden,*** oder ob man darin eine Bedingung für das Folgende erblickt: ***und ist es hergerichtet*** oder ***ausgestattet.*** Nowack entfernt es daher als Dublette von והניחה; jedenfalls erscheint es überflüssig. Für die unmögliche Mischform וְהֻנִּיחָה, resp. 'וְהֻנִּ, (vgl. Ges.-Kautzsch[27] § 72 ee) l. mit LXX וְהִנִּיחֻהָ — ***um sie dort niederzusetzen.*** עַל־מְכֻנָתָהּ, ***an ihrem Platze*** d. h. dort wo sie hingehört. Babel, die Heimat des Todfeindes der Judäer, ist der rechte Sitz für die Sünde, vgl. auch 2 10 6 8.

Der Abschnitt v. 5–11 ist auch deshalb interessant, weil sich Elemente in seiner Darstellung finden, die in der späteren Literatur öfters wieder erscheinen. Entstammen dieselben ganz der Phantasie des Propheten oder hat er sie sich aus den Erzählungen des Volkes angeeignet? Wie dem sei, wichtig ist, dass um 520 v. Chr. Stoffe erscheinen, zu denen sich besonders in der späteren Märchen- und Volksliteratur Parallelen finden. Man denkt doch bei der im Epha verschlossenen Frau Bosheit an ähnliche Erzählungen, in denen von Geistern und Dschinnen berichtet ist, welche in Flaschen oder andre Gefässe gebannt sind. Und bei der Luftreise nach Babel erinnert man sich, wie leicht in den Erzählungen von 1001 Nacht und in anderen ähnlichen Charakters dienstbare Geister in die entlegensten Gegenden ziehen, von weither Gegenstände herbeischaffen oder weithin bringen, selbst auch wie hier dort gleich ein wunderbares Schloss errichten. Zwar sollen nähere Parallelen nicht vergessen sein: ich erwähne zuerst die Erzählung Hesekiels darüber, wie er von den Exulanten weg nach Jerusalem und wieder zurück gebracht wurde, s. Hes 8 3 11 24, dann die Legende von Habakkuks Versetzung von Palästina nach Babel und zurück im Laufe eines Tages, s. Zus. zu Daniel: Bel und der Drache v. 33–39 und vgl. oben S. 330, und endlich die Lev 14 1–7 48–53 vorgeschriebene Ceremonie vom Fliegenlassen des einen Vogels, der die Unreinheit gleichsam mit sich fortnimmt, s. zu der Stelle KHC Lev S. 46.

Die achte Vision: Die Ausfahrt der Wagen zur Ausrichtung des Zorngerichts Jahwes an den Heiden 6 1–8.

Zur ganzen Vision vgl. Vorbem. zu 1 8–6 8. **1** Die מַרְכָּבוֹת, ***Wagen,*** stellen, wie sich aus der folgenden Darstellung ergiebt (vgl. bes. v. 8), die Werkzeuge des göttlichen Zorns, resp. die ihm zur Verfügung stehenden Mächte, dar. Zu der Vierzahl vgl. zu 1 8. שְׁנֵי הֶהָרִים, ***die zwei Berge,*** werden als bekannte Örtlichkeit vorausgesetzt; erwähnt sind sie vielleicht auch 1 8 (s. dort). Wir wissen von ihnen nur nach v. 5, dass sie in der Nähe der Wohnung Gottes liegen, s. auch 1 8 und vgl. die sieben (je drei in Reihen rechts und links, der siebente in der Mitte) Berge im Buch Henoch 18 6–10. Ob eine mythologische Vorstellung und was für eine darin steckt, ist nicht bekannt. Dass der Zion und der Ölberg das Modell dieser ehernen Berge abgegeben hätten, ist nicht unmöglich. **2f.** Jeder Wagen hat eine Bespannung von Pferden einer besonderen Farbe. Über die Bedeutung der Farben s. zu 1 8. **3** die Pferde am vierten Wagen werden als בְּרֻדִּים אֲמֻצִּים bezeichnet; aber in v. 6f. sind diese Bezeichnungen Epitheta verschiedener Pferde. Da nun אָמֹץ als Farbenname überhaupt zweifelhaft ist, in seiner Bedeutung ***stark*** aber nicht zu Farbennamen passt, da ferner v. 6f. die אֲדֻמִּים fehlen, so wird אֲמֻצִּים in v. 7 in אֲדֻמִּים zu verbessern und in v. 3 als Nachtrag der falschen Lesung in v. 7 an-

zusehen, also zu entfernen sein, vgl. WELLH. 5 Grammatisch ist daran Anstoss zu nehmen, dass יוֹצְאוֹת, das im jetzigen Text Attribut zu dem determinierten רוחות sein muss, ohne Artikel steht; sachlich fällt die Erklärung des einen Bildes durch ein neues, nämlich der Wagen durch Winde auf. Es ist daher mit WELLH. לְאַרְבַּע zu lesen und יוֹצְאוֹת steht prädikativ zu אֵלֶּה: *diese* Wagen *gehen aus nach den vier Himmelsrichtungen.* Der Wegfall des לְ ist entweder Absicht: die formell inconcinne Antwort sollte regelrechter gemacht werden (WELLH.), oder altes Versehen, das sich bei der alten Schreibung אל für späteres אֵלֶּה leicht erklärt vgl. GES.-KAUTZSCH[27] § 34 b (NOWACK). מֵהִתְיַצֵּב על וגו = *nachdem sie sich bei dem Herrn der ganzen Welt* (4 14) *gestellt haben,* natürlich um seine Befehle zu erhalten, vgl. Hi 1 6 2 1. 6 Die Konstruktion ist nicht über allen Zweifel erhaben; יֹצְאִים als Prädikat zu dem für אֲשֶׁר zu supplierenden הַמֶּרְכָּבָה ist auch als constructio ad sensum sehr hart. Vielleicht ist אֲשֶׁר־בָּהּ am Anfang hinzugesetzt, um den Übergang von den „Wagen" auf die „Pferde" zu erklären; lassen wir die Worte als Zusatz weg, so fehlt für Konstruktion und Sinn nichts. Der Wechsel von Particip und Perf. ist kaum ursprünglich; WELLH. stellt daher überall das Particip יֹצְאִים her, das in der That am besten passt, wo es sich nicht um Erzählung, sondern Beschreibung handelt: *die schwarzen Pferde wollen,* sind im Begriff zu *ziehen nach dem Norden.* Zu dem Verhältnis der Farben zu den Himmelsgegenden s. zu 1 8. אֶל־אַחֲרֵיהֶם muss auch eine Himmelsrichtung angeben, und zwar eine andre als den vorher genannten Norden, also ist die Fassung: „hinter den schwarzen her", nicht am Platze. Zu gesucht aber ist die Übersetzung: „in der Richtung hinter sich" = nach Westen, weil man bei der Orientierung nach Osten schaut. אחריהם scheint zusammengeflossen aus אֶרֶץ הַקֶּדֶם = *Osten* (WELLH., NOWACK). 7 Der Anfang ist verdorben und verstümmelt. Für וְהָאֲמֻצִּים ist הָאֲדֻמִּים zu lesen, s. bei v. 3. Hinter יָצְאוּ, resp. יֹצְאִים, ist die Angabe der Richtung verloren, etwa אֶל־אֶרֶץ הָעֶרֶב, *nach dem Abendland,* (NOWACK). Zu וַיְבַקְשׁוּ sind nicht nur die *roten* Pferde Subj., sondern sämtliche vier Gespanne. Nach der Erklärung des Angelus interpres folgt hier die Fortsetzung der Erzählung: Die Gespanne *strebten,* wie der Prophet sieht, *darnach abzugehen um die Erde zu durchziehen,* jedes den ihm zugehörigen Teil. *Da erging der Befehl* doch wohl von Gott und nicht von dem Begleiterengel: *Ab! durchzieht die Erde! Da durchzogen sie die Erde.* In 8 kann nur der Angelus interpres Subj. sein, nur er spricht in den Visionen direkt zu Sach. וַיַּזְעֵק אתי = *er rief mich an,* vgl. LXX ἀνεβόησε. Im Namen Jahwes darf er aber nicht sprechen, darum ist רוחי als Verkennung der Abkürzung רוּחַ י' zu betrachten, also רוּחַ יְהוָה zu lesen. Ferner ist nach LXX ו vor הֵנִיחוּ zu lesen: *sie werden den Zorn Jahwes am Lande des Nordens Ruhe finden lassen* d. h. ihn stillen und befriedigen; vgl. die parallele Redensart הֵנִיחַ חֲמָתוֹ בְּ Hes 5 13 16 42 etc. Zu רוּחַ = *Zorn* s. Jdc 8 3 Jes 25 4 30 28 etc. Der besondere Aufruf und die Hervorhebung der nach Babel ziehenden Pferde haben ihren Grund darin, dass dem Proph. das Gericht an Babylonien, dem Centrum der den Juden feindlichen Weltmacht, das wichtigste war, vgl. 2 10 5 11.

Die Herstellung einer Krone für Serubbabel 6 9–15. Der Abschnitt bildet den Abschluss der Visionenreihe, sofern er einem Gedanken Ausdruck verleiht, der die Visionen beherrscht: der Verbindung des messianischen Heils mit der Vollendung des Tempelbaus, verkörpert in Serubbabel, dem Leiter des Tempelbaus und dem künftigen König. Dieser Gedanke wird dadurch dargestellt, dass Sach für Serubbabel eine Krone verfertigt. Die Verse haben durch intensive Überarbeitung stark gelitten. Jetzt erscheint der Hohepriester als der Gekrönte, nicht der Davidide; der Überarbeiter hat die Prophetie nach der Geschichte korrigiert, die den Hohepriester, nicht einen König an die Spitze der jüdischen Gemeinde stellte. Verwandt sind mit v. 9–15 die Gedanken von 3 9 4 6–10ª.

10 Die von mir in StK 1892, 716—734 vertretene und auch in der Übersetzung bei Kautzsch wiedergegebene Auffassung, welche ohne Textänderung auszukommen sucht, leidet an grosser Künstlichkeit und steht nicht im Einklang mit v. 14; sie kompliziert auch die Konstruktion und die Verhältnisse in einer Weise, dass ich sie nicht mehr halten möchte. Die Sache liegt viel einfacher, wie Wellh. gezeigt hat, und das führt auch in den folgenden Versen zu mancher wichtigen Verbesserung. Nach v. 14 stehen die vier aus Babel gekommenen Männer auf einer Linie; wenn sie in v. 10 durch וּבָאתָ אַתָּה bis בֵּית auseinandergerissen werden, so liegt eine Textverderbnis vor. Zuerst scheint das notwendig zu erwartende וּמֵאֵת vor dem Namen Josia in ובאת בית verlesen zu sein und dieses erhält dann seine Erklärung durch die Glosse וּבָאתָ אַתָּה בַּיּוֹם הַהוּא, welche nachträglich in den laufenden Text geriet. Der ursprüngliche Text lautete also: *Nimm von der Gola, von Heldai und von Tobia und von Jedaja und von* (l. וּמֵאֵת) *Josia, dem Sohne Zephanjas, die von Babel hergekommen sind.* Sobald בֵּית vor יֹאשִׁיָּה fällt, ist die Übersetzung: „wohin sie aus B. gekommen sind", ganz unmöglich. Die vier Männer überbrachten eine Gabe der in Babel weilenden Gola für den Tempelbau. Man sieht, dass die Exulanten die Verbindung mit Jerusalem aufrecht erhielten und über die Ereignisse in Jerusalem gut unterrichtet waren. **11** Durch וְלָקַחְתָּ wird לָקוֹחַ v. 10 wieder aufgenommen, um den Satz weiter zu führen; וְעָשִׂיתָ = *um machen zu lassen.* Statt עֲטָרוֹת ist der Sing. עֲטֶרֶת zu lesen; denn der Sing. תִּהְיֶה v. 14 zeigt, dass es sich in beiden Versen nur um eine Krone handelt. Dass sie für Serubbabel als künftigen König bestimmt war, geht mit Sicherheit aus v. 12 f. hervor; also muss v. 11ᵇ von dem Überarbeiter (s. die Vorbem. zu v. 9–15) später eingefügt sein (Wellh., Nowack). Denn da nur eine Krone verfertigt wird, kann auch die Einfügung von וּבְרֹאשׁ זְרֻבָּבֶל nicht richtig sein und darum die Ächtheit von v. 11ᵇ nicht retten. **12** Bei Wegfall von v. 11ᵇ hat das Suff. von אֵלָיו keine Beziehung; man hat אֲלֵיהֶם zu lesen: *zu ihnen* scil. zu den vier Männern von v. 10. Mit v. 12ᵇ verhält es sich wie mit der andern Zemach-Stelle 3 8ᵇ (s. dort). *Siehe, ein Mann „Spross" genannt, unter dem wird es sprossen,* d. h. wenn man an die Bedeutung von צֶמַח in den Grundstellen Jer 23 5 33 15 denkt, von ihm wird eine neue Phase der davidischen Dynastie ausgehen; diese Aussage hat offenbar einen Hinweis auf Serubbabel verdrängt, der neben dem „Spross" natürlich nicht Platz hatte. Mit וּבָנָה וגו׳ will diese Einfügung zu dem ursprünglichen Wortlaut überleiten, diese letzten Worte gehören darum auch noch der Einfügung an. **13ª** ging, ehe v. 12ᵇ eingeschoben war, auf Serubbabel: seinen Tempelbau und seine Thronbesteigung. Zu הוד vgl. Jer 22 18 I Chr 29 25. Dass in v. 13ᵇ von zwei Personen die

Rede ist, zeigt בֵּין שְׁנֵיהֶם; also kann Serubbabel nicht König und Priester in einer Person sein. Auch LXX bestätigt dies noch durch מִימִינוֹ, *zu seiner Rechten,* das an Stelle von עַל־כִּסְאוֹ (fehlerhafte Wiederholung aus v. 13a) zu lesen ist. Aller Wahrscheinlichkeit nach ist somit der Name des Priesters, also יְהוֹשֻׁעַ, hinter וְהָיָה ausgefallen (Wellh. und Nowack): ***und Josua wird Priester sein zu seiner Rechten.*** Der Schlusssatz lässt durchblicken, dass bereits Rivalitäten zwischen dem politischen und dem geistlichen Führer bestanden. Die Hegemonie der Priester warf ihren Schatten voraus. **14** Die Krone (es ist nur eine, wie תִּהְיֶה beweist) soll zur Erinnerung an die vier Männer im Tempel Jahwes sein! Der Tempel ist ja noch nicht fertig gebaut und die Krone hat Sach für das Haupt Serubbabels, nicht zum Andenken an die Geber machen lassen. Der Vers ist demnach sekundär und entspricht der späteren Situation, da Serubbabel nicht König geworden und der „Zemach“ auch noch nicht erschienen war. Man deponierte die Krone des künftigen Königs nach Serubbabels Tod im Tempel. Das ist dieser Interpolation zu entnehmen. Die Namen müssen denen in v. 10 entsprechen, also l. לְחֶלְדַּי (so noch Pesch., vgl. auch LXX τοῖς ὑπομένουσι, das wohl an חָלַד, ***beständig sein, dauern,*** denkt, somit für חֶלְדַּי zeugt) für לְחֵלֶם und לְיֹאשִׁיָּה für לְחֵן (da man חֵן doch kaum appellativ oder für den Namen eines Bruders Josias nehmen kann). **15** Das erste Sätzchen wird die Fortsetzung von v. 13 und der Abschluss des ursprünglichen Zusammenhangs sein: ***Ferne*** umfasst sowohl die Juden in dem Exil und der Diaspora, als auch die Heiden; die Unbestimmtheit ist wohl Absicht, vgl. 8 20–23 Hag 2 7. בָּנָה בְּ, ***bauen am*** Tempel, z. B. ihn verschönern, ist auch dann noch möglich, wenn er gebaut ist, vgl. Hag 2 8f. Der zweite Satz וִידַעְתֶּם וגו׳ kann nicht an die vier Männer gerichtet sein, zu denen Sach doch seit v. 12 spricht (vgl. וְאָמַרְתָּ אֲלֵיהֶם v. 12). Nur ein späterer Interpolator konnte die Situation vergessen und sich über die Köpfe der Hörer des Propheten an die Späteren wenden, die an Sach's Prophetentum zweifelten, s. zu 2 13 15 4 9. Der dritte Satz v. 15b ist unvollständig. Den abgebrochenen Schluss kann man etwa nach Dtn 28 1–14 ergänzen; dem Inhalte nach finden sich die Verheissungen in Cap. 7f. dargelegt, deren Erfüllung offenbar an den Gehorsam gegen Gottes Stimme geknüpft werden soll. Auch v. 15b steht ausser Zusammenhang mit der Rede an die vier Männer; von Sach rührt er nicht her, vielleicht von dem Interpolator von v. 15aβ.

3. Jahwes Forderungen und Verheissungen dargelegt im Anschluss an eine Anfrage über die Fasttage 7 1—8 23

Die Anfrage über die Fasttage 7 1–3. 1 Das Datum gilt der v. 2 berichteten Gesandtschaft, ist jetzt aber durch die Einfügung von הָיָה דְבַר־יְהוָה אֶל־זְכַרְיָה zerrissen und von ihr annektiert. Dass dieses Sätzchen jedoch Einschub ist, verrät sich auch daran, dass es gegen die Gewohnheit אֶל־זְכַרְיָה sagt und nicht אֵלַי vgl. v. 4 6 9 8 18. Übrigens erhält man erst bei Entfernung desselben eine annehmbare Konstruktion und bildet וַיִּשְׁלַח v. 2 eine grade Fortsetzung, so dass man nicht mehr das Unmögliche versucht, וַיִּשְׁלַח mit Plusquamperfektum zu übersetzen. Wie dieses Sätzchen, das immerhin sachlich Recht

hat, weil die folgende Rede Sach's sich an die Anfrage anschloss (v. 4ff.), ist auch der Monatsname בְּכִסְלֵו sekundär, vgl. zu 1 7 Hag 1 1. *Der 24. des 9. Monats von Jahr 4 des Darius* fällt in den Monat Dezember 518 v. Chr. 2 Leider giebt der Text keine sichere Auskunft über die Absender und die Gesandten. Man ist auf Vermutungen angewiesen. Jedenfalls ist בֵּית־אֵל nicht als Ortsbezeichnung zu fassen, weder als Name von Bethel, da vielmehr Männer von Bethel (אַנְשֵׁי ב') für die Absender gesagt sein müsste, noch appellativ als Obj. = *nach dem Hause Gottes,* da man בֵּית־יְהוָה, nicht בֵּית־אֵל sagt, s. v. 3. Es gehört offenbar mit שַׂרְאֶצֶר zusammen; ich dachte StK 1892, 732f. an die Möglichkeit von *Familie des Elsarezer,* besser vermutet WELLH. im ganzen Complex ביתאלשראצר einen Eigennamen, als solchen schlagen CHEYNE (The Expos. 1897, 369f.) und STADE (ZATW 1902, 328) בֵּלְשַׂרְאֶצֶר vor, vgl. zu diesem Namen Belsarezer (= Bel, schütze den König!) Dan 5 1. Ist er der einzige Absender, wie das singul. nur auf einen Namen gehende Suff. in אֲנָשָׁיו zu zeigen scheint, so hat man mit WELLH. ein אֶת־ vor רֶגֶם מ' einzufügen. Weiter muss man dann annehmen, dass dieser Mann im Namen der Gemeinde zu fragen berechtigt ist; denn „das Ich in הַאֶבְכֶּה und עָשִׂיתִי von v. 3 ist die Gemeinde". Schwerlich aber ist es, wie man schon dachte, ein anderer Name für Serubbabel, eher derjenige des Nachfolgers Serubbabels (so STADE). Anders gestaltet sich jedoch die Lage, wenn רֶגֶם מֶלֶךְ auch Absender, nicht Abgesandter ist und man אֲנָשִׁים für וַאֲנָשָׁיו liest (so CHEYNE). Nun besagt der Text: *Belsarezer und Regemmelek sandten Männer.* Diese Auffassung hat wohl das meiste für sich, וַאֲנָשָׁיו kann leicht aus אֲנָשִׁים verdorben sein, da der Schreiber gerade wie LXX מֶלֶךְ als „König" nahm, also schrieb: der König und seine Leute. Unsicherer ist die Identifikation von Belsarezer und Regemmelek mit בִּלְשָׁן und רְעֵלָיָה resp. רַעַמְיָה (רגם = רעם, מלך = יה) in der Liste der Führer der Zurückkehrenden Esr 2 2 Neh 7 7. Immerhin ist es möglich, dass diese beiden nach der Abberufung resp. dem Tod Serubbabels die zwei führenden Mitglieder des Kollegiums der „Häupter" waren und im Namen der Gemeinde scil. der Laienschaft die Anfrage in betreff des Fastens stellen konnten, vgl. CHEYNE a. a. O. 370, Das rel. Leben der Juden nach dem Exil 10f. und Art. Regem-melech und Sharezer in Encycl. Bibl., sowie SELLIN II 108. Zu dem Ausdruck לְחַלּוֹת וגו', = *um Jahwe gnädig zu stimmen,* vgl. zu Ex 32 11. Dass es sich dabei um Opfer handelte, versteht sich nach dem Grundsatz, dass niemand leer vor Jahwe erscheinen darf, von selbst vgl. Ex 23 15 34 20 Dtn 16 16. Man ersieht daraus, dass der Opferdienst auch vor Vollendung des Tempels geübt war, s. auch Hag 2 14. 3 Zum Opfern waren Priester nötig, es waren *Priester am Hause Jahwes,* auch wenn dieses erst im Erstehen begriffen war. Dass hier die Propheten mit den Priestern zusammenstehen, ist nicht verwunderlich; es war schon so vor dem Exil bei der Einführung des Dtns, doch im 8. Jahrh. lauteten die Stimmen der Propheten anders und auch noch bei Jeremia. Die Frage: *Soll ich* (scil. die Gemeinde, ein sicheres Beispiel für die Personification der Gemeinde) *weinen* etc. setzt die Möglichkeit voraus, dass die Fasttage nicht mehr zu halten seien; es muss also der Tempelbau schon so weit gefördert gewesen sein, dass die Klage des fünften Monats über die am 7. des

5. Monats 586 v. Chr. erfolgte (vgl. II Reg 25 8f.) Verbrennung des Tempels und der Stadt gegenstandslos erscheinen konnte. Dieser Fasttag war der wichtigste, darum auch der am strengsten und allgemeinsten innegehaltene; war er nicht mehr am Platze, so fielen von selbst auch die anderen Fasttage dahin, die gewissermassen untergeordnete Thatsachen aus der Geschichte der Katastrophe des Tempels zur Ursache hatten. Neben dem genannten Fasttag im 5. Monat waren im Exil bis dahin noch drei andre Fasttage üblich (vgl. v. 5 und 8 19): im 4. Monat (8 19) der 9. Tag, weil an diesem Tage Jerusalem eingenommen worden war (Jer 39 2), im 7. Monat (v. 5 8 19) der 3. oder 24. Tag wegen der Ermordung Gedaljas (II Reg 25 25 Jer 41 1ff.) und im 10. Monat (8 19) der 10. Tag wegen des Beginns der Belagerung Jerusalems durch Nebukadnezar (II Reg 25 1). Der Inf. הִנָּזֵר steht als Casus adverbialis und beschreibt die näheren Umstände, unter denen das *Weinen* sich vollzieht, s. GES.-KAUTZSCH 27 § 113 h. Zu זֶה vgl. 1 12 5 3 7 5.

Erster Teil der Antwort des Propheten: Nicht Fasten, sondern Gerechtigkeit und Liebe hat Jahwe von jeher gefordert 7 4–14. 5 עַם הָאָרֶץ, von den כֹּהֲנִים unterschieden, ist die Laienschaft, die ganze Gemeinde, in deren Namen die Anfrage gestellt wurde. Der Bescheid v. 5b lautet: Ob ihr fastet oder nicht, berührt Jahwe nicht, sondern nur euch; Fasten und Essen haben keinen religiösen Wert. Für וְזֶה l. זֶה, s. v. 3. Zu צַמְתֻּנִי = צַמְתֶּם לִי vgl. GES.-KAUTZSCH27 § 117x und zu der Hervorhebung des Suff. ־נִי durch אָנִי § 135e. Zu dem Inf. abs. וְסָפוֹד nach Verb. fin. s. Hag 1 6. 6 Dem Essen kommt nur eine Beziehung auf die Essenden zu, also auch dem Fasten nur auf die Fastenden. 7 Ganz andres fordert Jahwe. Es ist höchst bedeutungsvoll, dass auch Sach die Worte der früheren Propheten, so wie er thut, zusammenfasst, dass er nämlich nur von sittlichen Forderungen spricht und in keiner Weise von kultischen. Das ist um so beachtenswerter, als er ja an die Vollendung des Tempelbaus das Kommen des Heils knüpft. Jedenfalls meinte er in keiner Weise, dass durch Tempelbau und Cultus die sittlichen Forderungen abgelöst werden könnten. Statt ־אֶת ist אֵלֶּה = אֵל mit LXX zu lesen. *Die früheren Propheten* s. 1 4. Aus v. 7 (vgl. auch 8 5) lässt sich erschliessen, wie verödet damals Juda noch war. 8 und 9a sind späterer Einschub; denn sie zerstören den Zusammenhang von v. 7 und 9b, vgl. auch אֶל־זְכַרְיָה statt אֵלַי, wie in der Interpolation von v. 1. Zu 9b 10 finden sich die Belege fast auf jeder Seite von Am Hos Jes Mch und Jer. אִישׁ אָחִיו ist eine erstarrte Formel, gerade wie unser *einander;* רָעַת א׳ א׳ ist daher *gegenseitiger Schaden* s. zu Gen 9 5 (PC), die Formel ist wohl entstanden durch Zusammenstellung der beiden Zwillingswörter, vgl. die gewöhnliche Stellung אִישׁ רָעַת אָחִיו 8 17. 11ff. Der Ungehorsam gegen diese prophetischen Forderungen führte das Unglück herbei. Zu der כָּתֵף סֹרֶרֶת vgl. Hos 4 16 und אָזְנֵיהֶם הִכְבִּידוּ s. Jes 6, 10. 12 Zu dem *Diamant*-herz vgl. das Herz von Stein Hes 11 19. Ihr Herz war unempfänglich für die תּוֹרָה d. h. die mündliche Weisung und die *Worte* der Propheten, bezw. Gottes, da die Propheten nur die Mittler sind, die aber selbst wieder durch Gottes *Geist* die Offenbarung erhalten. Diese Vorstellung hält die Linie der Reflexion über die Inspiriertheit der Propheten inne, wie die

Vorstellung vom Angelus interpres. Das Ganze v. 7 ff. ist eine lehrreiche Darlegung über die Entstehung des göttlichen Zornes, der die Katastrophe Jerusalems brachte. **13** setzt die begonnene Erzählung fort, exponiert die Wirkung des Zornes an den Vätern (vgl. 1 2). Die Imperfecta in v. 13[b] sind unter der Rection des Perf. אָמַר, sie beschreiben Vergangenes. **14** Für וְאֶסָעֲרֵם ist 'וָאֶ zu lesen, also zu übersetzen: *und ich zerstäubte sie,* vgl. die Perf. יְדָעוּם und נָשַׁמָּה; es ist die Fortsetzung von אָמַר in v. 13 und die 1. Pers. statt der 3. ist nur Nachwirkung von אֶשְׁמָע in der 1. Pers. in v. 13. Zu dem syrischartigen אֶ statt אֲ in 'אֶסָעֲ vgl. Ges.-Kautzsch[27] § 23 h 52 n. Zu אֲשֶׁר לֹא יְדָעוּם vgl. Jer 16 13 22 28. Den Ausdruck מֵעֹבֵר וּמִשָּׁב s. auch 9 8, für seine Bedeutung vgl. Ex 32 27. וַיָּשִׂימוּ, nicht die Absicht, aber die Folge des Ungehorsams war die *Verwandlung* eines *reizenden Landes* (Dtn 8 7–9 Jer 3 19 12 10 Ps 106 24, vgl. auch 'אֶרֶץ הַצְּבִ Dan 11 16 41, s. zu Dan 8 9) in eine *Einöde* (vgl. v. 7).

Zweiter Teil der Antwort: Auch jetzt, wo die Zeiten sich geändert haben und Jahwe von Liebe zu Zion erfüllt ist, bleibt die alte Forderung 8 1–17. Mit 7 4–14 ist die Antwort nicht fertig: der Zorn Gottes über Juda ist nicht das letzte Wort des Propheten. Mut darf die Gemeinde haben und in furchtloser Zuversicht in die Zukunft hinausschauen, aber nicht vergessen, was Jahwe fordert. Wie in der Vergangenheit, so handelt es sich auch jetzt und fernerhin nicht um das Fasten. Der Abschnitt 8 1–17 steht nicht, wie man hat behaupten wollen, ausser Zusammenhang mit Cap. 7. Ohne Cap. 8 wäre die Anfrage 7 1–3 nur halb beantwortet, und scheidet man 8 1–17 aus, so fehlt den Versen 8 18–23 die notwendige Vorbereitung; 8 1–17 ist das notwendige Bindeglied und die richtige Überleitung zwischen 7 4–14 und 8 8–23. Zudem liegt in Cap. 7f. ein ähnlicher Gedankengang vor, wie der, der die Einleitung des ganzen Buches 1 1–7 mit der folgenden Darstellung vom Eintreffen des Heiles zusammenhält. Die vielfache Übereinstimmung mit Hag 1 6–11 2 10–20 nach Inhalt und Form kann doch bei den auch sonst in weitgehender Weise gleichgesinnten Zeitgenossen nicht auffallen, zumal es noch derselbe Gegenstand ist, der gerade hier behandelt wird, nämlich die Wendung zum Bessern, die sich für den Ertrag des Landes ankündigte. In v. 1–17 liegen sieben mit כֹּה אָמַר יְהוָה צְבָאוֹת eingeleitete Worte Jahwes von verschiedener Ausdehnung vor, die durch die drei folgenden v. 18–23 auf die Zehnzahl gebracht werden. Zu der Wiederholung der Einleitungsformel vor jedem der zehn Worte bemerkt Hieronymus: Per singula verba atque sententias, quibus Israeli prospera et pro rerum magnitudine pene incredibilia promittuntur, propheta proponit: Haec dicit Dominus omnipotens, alio sermone hoc loquens: ne putetis mea esse, quae spondeo, et quasi homini non credatis! Dei sunt promissa, quae replico. Anklänge an rhythmische Formen finden sich in den ersten Gottesworten; aber von der Durchführung eines eigentlichen Metrums ist hier keine Rede.

1 Die Einleitungsformel markiert den Beginn des neuen Abschnitts, der im Unterschied von 7 7–14 sich der Gegenwart zuwendet. **2** Zu dem ersten Jahwewort: Jahwes Liebe zu Zion und Hass gegen die Völker vgl. 1 14f. **3** Das zweite Jahwewort: Jahwes Rückkehr nach Zion, das er während des Exils verlassen hatte, vgl. 1 16 2 14, und die herrliche Zukunft Jerusalems: es ist jetzt die *treue Stadt* vgl. Jes 1 21 26 und Zion *der heilige Berg,* von Jahwe bewohnt und hinfort unangetastet von den Feinden vgl. Jo 4 17 Ob v. 17. **4 5** Das dritte Jahwewort: Jerusalem wird bevölkert sein mit Greisen und Kindern, an denen gerade jetzt eben es fehlte. Kein Krieg und Unglück kürzt das Leben der Menschen, und keine Sorge lastet auf

der Jugend (Reuss). Vgl. Jes 65 20. **6** Das vierte Jahwewort: Bei Gott ist kein Ding unmöglich. Man muss v. 6[b] fragend fassen, die Fragepartikel kann fehlen vgl. Ges.-Kautzsch[27] § 150 a; denn die Fassung als positive Aussage ergiebt den etwas gezwungenen Sinn: Die Herrlichkeit wird so gross sein, dass sie nicht nur Menschen, sondern auch Jahwe als ein Wunder vorkommt. Allerdings ist בַּיָּמִים הָהֵם bei der Fassung als Frage störend; denn es bedeutet nur *in jenen Tagen,* und nicht *in diesen Tagen,* und muss darum wohl als fremder Eindringling ausgewiesen werden, vgl. noch zu v. 10. Der Sinn ist: Was dem aus dem Exil zurückgekehrten *Reste* (vgl. zu Hag 1 12) unmöglich vorkommt, ist bei Gott nicht unmöglich. Das Wort tritt der Mutlosigkeit entgegen, die wir aus 4 10 Hag 2 3 kennen, und das Folgende zeigt die Wege, welche zur Erfüllung des für unmöglich Gehaltenen führen. **7 8** Das fünfte Jahwewort: Die Heimführung der Diaspora von Ost und West d. h. aus der ganzen Welt vgl. Mal 1 11 Jes 59 19 Ps 50 1; wahrscheinlich ist הַשֶּׁמֶשׁ hinter מִזְרָח zu setzen und מְבוֹאוֹ zu lesen (Wellh., Nowack), in LXX fehlt allerdings הַשֶּׁמֶשׁ ganz. Zum Inhalt vgl. 2 10f. Jes 43 5 6 Jer 30 10. Zu 8[b] vgl. Jer 30 22 Hos 2 25; zu בֶּאֱמֶת וּבִצְדָקָה vgl. v. 3[b] und bes. Hos 2 21, wo der Gedanke Sach's weiter ausgeführt wird. **9—13** Das sechste Jahwewort: Die grosse Wendung hat bereits begonnen, darum Mut! Zu den Anklängen an Hag 1 6-11 2 10-20 vgl. Vorbem. zu v. 1-17. **9** Zu תֶּחֱזַקְנָה יְדֵיכֶם vgl. Hag 2 4. בַּיָּמִים הָאֵלֶּה steht hier richtig, vgl. zu v. 6 über בַּיָּמִים הָהֵם. *Diese Worte* sind die Worte v. 1-8, und mit den *Propheten* meint Sach sich und Hag. אֲשֶׁר בְּיוֹם וגו׳ ist Glosse zur Näherbestimmung *dieser Tage;* denn als integrierender Teil kann es sich nach seiner Form weder an הַיָּמִים, da sich בְּיוֹם damit stösst, noch an הַנְּבִיאִים anschliessen, da es zu unvollständig lautet. אֲשֶׁר bedeutet *d. i.* und die Glosse erinnert an Hag 2 15. **10** Für לִפְנֵי הַיָּמִים הָהֵם ist zu schreiben לִ׳ ה׳ הָאֵלֶּה; die Änderung ist Folge des Einschubs, der die Tage als vergangene präcisierte; von hier ist wohl die gleiche Datierung auch in v. 6 eingeschlichen. Zum Inhalt von v. 10[a] s. Hag 1 6 9-11. Das Suff. in אֵינֶנָּה bezieht sich auf das zweite Wort der Stat.-constr.-Verbindung. Aller Verkehr stand still; jeder war der Feind des andern und auch die Leute der Nachbarschaft waren Jerusalem feindselig gestimmt. Für וַאֲשַׁלַּח l. וָאֲ׳, vgl. 7 14. **11** *Die früheren Tage* sind nicht die Tage vor dem Exil, sondern die jüngst vergangenen, die vor der Gegenwart לִפְנֵי הַיָּמִים הָאֵלֶּה liegen. **12** זֶרַע הַשָּׁלוֹם kann weder den Weinstock als *Friedenssaat* bezeichnen, noch ist die Wortstellung gut, wenn man mit Klostermann liest זַרְעָהּ שָׁלוֹם = *seine Saat ist wohlbehalten;* LXX liest 1. Pers., danach wird mit Wellh., Nowack אֶזְרְעָה שָׁלוֹם = *ich will Wohlstand säen,* zu lesen sein, vgl. Hos 2 23ff. Wodurch dieser Wohlstand herbeigeführt wird, exponiert der Rest von v. 12, vgl. Hag 2 19 1 10. **13** Galten die Juden bis dahin als Beispiel von Verfluchten (Jer 24 9, vgl. Jes 53 3f.), so werden sie künftig zum Paradigma von Gesegneten dienen (Gen 12 3 48 20, vgl. Jer 29 22). *Haus Juda und Haus Israel* ist unrichtiges Explicitum des Subj. in Erinnerung an die Weissagungen Hes's von der Wiedervereinigung und Herstellung Judas und Israels; Sach redet aber die zurückgekehrten Exulanten an vgl. v. 12: שְׁאֵרִית הָעָם הַזֶּה. **14—17** Das siebente

Jahwewort: Bei dieser Wendung des Schicksals zu einer herrlichen Zukunft sind aber die Forderungen Gottes nicht zu vergessen, deren Nichterfüllung durch die Väter einst das Unglück herbeibrachte. Zu **14** vgl. 1 6. **15** Zu dem adverbialen Sinne von שַׁבְתִּי = *wiederum* und der asyndetischen Stellung vor dem Hauptverb זָמַמְתִּי s. GES.-KAUTZSCH[27] § 120 g. **16** Das zweite אֱמֶת ist zu tilgen, es wird aus 7 9 eingedrungen sein (WELLH., NOWACK). מִשְׁפַּט שָׁלוֹם ist ein *Gericht,* das zum *Frieden,* zur *Heilung,* nicht zur Verschlimmerung des Schadens führt. **17** Zu אִישׁ אֶת־רָעַת רֵעֵהוּ vgl. zu 7 9, zu שְׁבֻעַת שֶׁקֶר vgl. 5 3f. Das überflüssige, von LXX nicht bezeugte אֲשֶׁר lässt man lieber als fremden Bestandteil weg.

Letzter Teil der Antwort: Die Umwandlung der bis jetzt gefeierten Fasttage in fröhliche Feste und das Herbeiströmen der Heidenwelt zum Glücke in Jerusalem 8 18–23. Der Schluss der Rede geht auf den Ausgangspunkt zurück und giebt die direkte Antwort auf die gestellte Frage: Übt Recht und Liebe, so wird das messianische Glück die unglückliche Vergangenheit vergessen lassen. **18** = v. 1. **19** = das achte Jahwewort: Die Fasttage vgl. 7 3. WELLH. erinnert daran, dass Sach den grossen Versöhnungstag von Lev 16 noch nicht kennt und dass die fröhlichen Feste der vorexilischen Zeit bis dahin noch nicht wieder gefeiert zu sein scheinen. הַשָּׁלוֹם vgl. v. 16 Mal 2 6. **20—22** Das neunte Jahwewort: Der Zug vieler Städte und Völker nach Jerusalem zur Anbetung Jahwes vgl. Jes 2 1-4 Mch 4 1-4. **20** עֹד steht an der Spitze des Satzes und wird gefolgt von אֲשֶׁר als Einleitung der dazugehörigen Aussage, wie die Zeitbestimmung בַּיָּמִים הָהֵמָּה in v. 23. **21** Zu לְחַלּוֹת אֶת־פְּנֵי י׳ vgl. 7 2. **23** Das zehnte Jahwewort: Die Sehnsucht der Heiden nach dem Heil und Glück in Jerusalem. Zu כֹּל לְשֹׁנוֹת s. Jes 66 18; zu der Wiederaufnahme von יַחֲזִיקוּ durch וְהֶחֱזִיקוּ vgl. zu לָקוֹחַ und וְלָקַחְתָּ 6 10f. Zu dem Bekenntnis der Heiden אֱלֹהִים עִמָּכֶם vgl. bes. Dtjes 45 15 (s. zu der Stelle) und am Schlusse des Buches Hes 48 35 die Zusammenfassung des Heils in dem Namen Jerusalems: יְהוָה שָׁמָּה.

B. Der zweite Teil des Buches Cap. 9—14.

I. Sturz der Weltmacht und Aufrichtung des Reiches Gottes 9 1–11 3.

Mit der Überschrift „Sturz der Weltmacht und Aufrichtung des Reiches Gottes“ sind die Hauptgedanken des Abschnitts angegeben; durch diese Zusammenfassung will aber in keiner Weise gesagt sein, dass in 9 1–11 3 ein einheitliches Ganzes mit strenger Gedankenfolge vorliege. Im Gegenteil ist es sicher, dass wir hier eine Reihe von einzelnen Weissagungen vor uns haben, die mehr oder weniger das angegebene Thema behandeln. Der schroffe Übergang, der sich ohne jegliche Überleitung in Bezug auf den Redenden und den, von dem die Rede ist, vollzieht, sowie auch der Wechsel des Metrums samt dem verschiedenen Inhalt sind Beweis für den relativ selbständigen Charakter der einzelnen Stücke. Trotzdem können die einzelnen Stücke demselben Verfasser und derselben Zeit angehören.

1. Die Herstellung des messianischen Reichs mit dem Friedenskönig in Zion 9 1–10. Das messianische Reich, das Jahwe aufrichten wird, hat die Ausdehnung des einstigen davidischen Reiches. Seine Grenze im Norden ist Hamath und im Süden der Bach Ägyptens (vgl. v. 2 10 und I Reg 8 65). Jahwe sind unterworfen die Städte Arams

(v. 1b) und Phöniziens und die Bevölkerung Philistäas, und von Zion aus gebietet der messianische König den Völkern Frieden. Der Abschnitt besteht aus sechs Sechszeilern, die sich leicht herausstellen, sobald die fremden Bestandteile (s. zu v. 1 und v. 8) ausgeschieden werden. Die Zusammengehörigkeit der Verse kann durch den Übergang zur direkten Rede Jahwes in v. 6b nicht in Frage gestellt werden; denn er erfolgt in der leichtesten Weise, es beginnt mit v. 6b eine neue Strophe und nach dem Zusammenhang ist es ganz natürlich, dass Jahwe hier selber redend eingeführt wird. Dagegen erledigt sich der Personenwechsel in v. 9f. durch Textemendation, die von der LXX bestätigt wird, s. zu v. 10.

In 1 sind Überschrift und Anfang der Prophetie zusammengeflossen. Die Überschrift muss mindestens מַשָּׂא דְבַר־יְהוָה umfassen, vgl. 12 1 Mal 1 1, wenn nicht nach der Meinung des Autors dieser drei Überschriften (9 1 12 1 Mal 1 1) auch noch die folgende Ortsbezeichnung dazu genommen werden sollte. Vgl. über diese Überschriften Einl. I. Sinn und Metrum verlangen, dass יְהוָה wiederholt werden muss; denn mit ihm beginnt die erste Strophe. 1 (von יְהוָה an) 2: *Jahwe ist im Lande Hadrak Und Damaskus ist sein Sitz; Denn Jahwes sind die Städte von Aram Und auch Hamath, das daran grenzt, Tyrus und Sidon, Sind sie doch so sehr weise.* Das Land חַדְרָךְ ist nach den assyrischen Inschriften (= Ḫatarika) nördlich vom Libanon gelegen, wo auch *Hamath* sich findet (= Epiphaneia am Orontes), das die Idealgrenze des davidisch-salomonischen Reiches im Norden bildet vgl. I Reg 8 65. In מְנֻחָתוֹ, *sein Sitz*, kann sich das Suff. nur auf יְהוָה beziehen, daher ist die gewöhnliche Fassung, die in דְּבַר י׳ den Anfang der Prophetie sieht, verwerflich; *Damaskus* ist Jahwes *Sitz*, wo er nach Belieben sich niederlassen kann, vgl. Ps 132 8 11. Begründet wird diese Aussage durch v. 1b, der aber in der gegenwärtigen Fassung unverständlich ist. Denn was soll es heissen: Jahwe hat das Auge auf die Menschen und alle Stämme Israels? Die Israeliten waren doch auch Menschen. Zudem ist die übliche Übersetzung von עֵין אָדָם, *das Absehen auf die Menschen*, kaum möglich. Inmitten der vielen Eigennamen thut's das allgemeine *Mensch* nicht, man hat offenbar mit Klostermann ThLZ 1879, 566 עָרֵי אֲרָם, *die Städte Arams*, (Ball Encycl. Bibl. 1932 2 weniger gut: עַם אֲרָם, *das Volk von Aram*) zu lesen. Dass auch bei dieser Lesung *und alle Stämme Israels* nicht ursprünglich ist, zeigt 2 das Suff. in תִּגְבָּל־בָּהּ, das nur auf אֲרָם sich beziehen kann und davon nicht durch andres getrennt werden darf. Die Einfügung setzt wohl noch die richtige Lesart voraus und will den Gedanken fernhalten, Israel sei jemals nicht Jahwes Volk gewesen. Für חָכְמָה ist, wie die Grammatik nach der Mehrzahl der Subjekte verlangt, mit LXX חָכְמוּ zu lesen. Die falsche Verwendung der *Weisheit* (vgl. v. 3 Hes 28 4) ist der Grund, warum Tyrus dem Gerichte verfällt, vgl. Hes 28 1–10. Beachtenswert ist, dass bei der Aufrichtung des Reiches Gottes der Hauptschlag gegen die feindliche Macht im Norden und zwar in Aram zu erfolgen hat; denn man erkennt daraus, dass es das Reich der Seleuciden ist, das der Prophet als den Hauptfeind kennt: Hadrak-Aram ist ja gerade die Landschaft von Antiochien, und dort war der Sitz der seleucidischen, niemals der assyrischen Herrschaft. Also ergiebt sich, dass die Weissagung aus den Jahren 197—142 v. Chr. stammt, da Palästina unter seleucidischer Herrschaft stand. Wenn Jahwe im Norden die Grenzen des

davidischen Reiches hergestellt hat, dann ist die Hauptmacht der Feinde gebrochen und kommen Phönizien und Philistäa an die Reihe.

3 4, zweite Strophe: Die Eroberung von Tyrus, das sich bald nach dem Falle unter Alexander dem Grossen 332 v. Chr. wieder erholte und die bedeutendste Stadt Phöniziens geworden war, vgl. Schlussbemerk. zu Jes Cap. 23 KHC Jes S. 182. 3 *Tyrus baute sich eine Festung,* vgl. zu מָצוֹר in diesem Sinne II Chr 11 5 und beachte den Gleichklang mit צוֹר, *Und häufte Silber auf wie Staub Und Gold* so viel *wie Kot auf den Gassen.* Zu חָרוּץ vgl. Prv 3 14. 4 *Siehe der Herr wird es seines Besitzes berauben,* zu הוֹרִישׁ, *aus dem Besitze vertreiben, des Besitzes berauben,* vgl. I Sam 2 7 *Und sein Bollwerk* (s. zu Jes 26 1) *ins Meer stürzen Und es selbst* die Stadt *wird vom Feuer verzehrt.*

5 6ᵃ, dritte Strophe: Die Unterwerfung der Philisterstädte, die mit Angst und Schrecken den Fall von Tyrus sehen. Natürlich fehlt in der Reihe der Städte das 711 zerstörte Gat vgl. Zph 2 4 Am 1 6-8; die Namenfolge ist dieselbe wie Jer 25 20. *Askalon soll es schauen und schaudern,* zu dem Zērē in der ultima und zu dem Ton auf derselben in תֵּרֶא s. Ges.-Kautzsch[27] § 75 p und hh; vielleicht liegt für beides auch ein Grund in dem Gleichklang von תֵּרֶא mit תִּירָא. *Und Gaza* soll es schauen *und vor Angst sich winden, Und Ekron, denn seine Hoffnung ist zu Schanden geworden.* Angesichts von Jes 20 5 f. und von תֵּרֶא zu Anfang des Verses ist kaum מֶבָּטָהּ, *ihre Hoffnung* d. i. Tyrus, mit Wellh. und Nowack in מִבְטֶחָהּ, *ihr Vertrauen,* zu verändern; über הוֹבִישׁ vgl. zu Jo 1 10. *Aus Gaza wird der König verschwinden* d. h. er wird seine Freiheit und Unabhängigkeit verlieren, *Und Askalon unbewohnt sein.* Zu יָשַׁב, *bewohnt sein* vgl. Jo 4 18. Durch Flucht und Exil verschwindet die alte Bevölkerung. 6ᵃ *Und Mischlinge werden in Asdod wohnen,* מַמְזֵר, d. i. *Mischlinge,* sind die in den Städten und im Lande bereits vorhandenen unteren Klassen und die von überallher in eine verwüstete Stadt zusammenlaufenden Leute, eine Mischrasse im Vergleich zu der edlen angesessenen Bevölkerung, vgl. Bertholet Stellung zu den Fremden 143 f. Die Änderung in מַנְגִּד, = assyr. mindidu, *Steuerbeamter,* (so Cheyne Encycl. Bibl. 4321) ist unnötig und unwahrscheinlich. Der Prophet, der weissagt, ist nicht durch Erinnerung an Neh 13 23 f. zu seiner Weissagung gekommen, auch urteilt er über den מַמְזֵר anders als Dtn 23 3 und kennt er die Strenge von Neh 13 23 f. nicht. Vgl. noch ZATW 1900, 166 f.

6ᵇ 7, vierte Strophe: Reinigung des Philisterlandes von heidnischen Greueln und Einverleibung desselben in das Reich des Messias. 6ᵇ Der *Hochmut,* der Stolz *der Philister* d. h. ihre politische Selbständigkeit wird von Jahwe vernichtet und 7 ihre religiösen Eigentümlichkeiten, die in den Augen der Juden nur als Greuel taxiert werden können, müssen verschwinden: *Ich entferne ihr Blut* d. h. das blutige Opfer, da sie das Blut nicht ausfliessen lassen vgl. Hes 33 25, *aus ihrem Munde Und ihre Greuel* d. h. unreine und im Gesetz verbotene Speisen *aus ihren Zähnen.* Sie werden zur Enthaltung vom Blut und vom Erstickten etc. gezwungen, also zu Proselyten gemacht; ja sie sollen sogar dem messianischen Reiche einverleibt werden, eine שְׁאֵרִית, *ein Rest,* der die messianische Zeit erlebt und ihr Glück erfährt, *sein für unsern*

Gott. Eine solche Hoffnung führt in späte Zeit, in das zweite Jahrh., wo man an eine Judaisierung des Philisterlandes dachte und wo sie auch dann zum grossen Teil durch die Makkabäer durchgeführt wurde, vgl. I Mak 11 60–62 12 33f. 13 1–11. In גַּם־הוּא ist הוּא collectiv, bezieht sich, wie die Singular-suff. auf das collective מַמְזֵר; גַּם, *auch,* ist gesagt, weil neben den Juden auch dieser Rest des Philisterlandes zum messianischen Reich gehören wird, wie v. 7[b] erklärt: die Philister werden sein *wie ein Geschlecht in Juda,* l. אֶלֶף (Mch 5 1) für אַלֻּף, das nur auf einen einzelnen gehen könnte, und die Leute von Ekron den Jerusalemern nicht nachstehen. Archaistisch wird für Jerusalemer יְבוּסִי, *Jebusiter,* gesagt.

8 bringt einen Gedanken, der in diesem Zusammenhang sehr fern liegt. Ist im Norden die feindliche Macht im Centrum getroffen, Tyrus erobert und im Südwesten Philistäa besiegt, also das Reich Jahwes hergestellt von Hamath bis an die Grenzen von Ägypten, da brauchte nicht noch eines besonderen Schutzes für den Tempel zu Jerusalem. Wie der Inhalt ist auch die Form merkwürdig, denn die ־הֶם von עֲלֵיהֶם sind durch das Vorangehende nicht erklärt, der Plural kann doch nicht stehen, um Juden und Philister, von denen v. 7 besonders handelte, zusammenzufassen. Ich sehe in dem Vers eine Randglosse zu v. 10, die erklären soll, wie trotz der Vernichtung alles Kriegsmaterials der Tempel und *sie* d. h. Ephraim und Jerusalem vor Angriff und Knechtung geschützt sein werden. Zu חָנָה לְ, *sich lagern um (den Tempel),* vgl. Ps 34 8; Perles (Analekten 89) schlägt dafür ohne Not וּבָנִיתִי vor, vgl. בָּנָה דָיֵק II Reg 25 1. מִצָּבָה versteht die Mas. = מִצָּבָא, *vor einem Heere;* die Mas. kann Recht haben, doch ist wahrscheinlich zu lesen: מַצָּבָה, ev. blos מַצָּב, = *als Besatzung,* vgl. I Sam 14 12. Bei מֵעֹבֵר וּמִשָּׁב dachte der Glossator wohl an die Palästina durchziehenden Heere der Seleuciden und Ptolemäer und bei נֹגֵשׂ wird ihm vor allem das Bild des Antiochus Epiphanes vor Augen geschwebt haben. Zu כִּי־עַתָּה רָאִיתִי וגו׳ fehlt das Obj. wie Jer 7 11; es wird für den Sinn zu ergänzen sein: was geschehen ist im Tempel und in Palästina. Also: Ich habe mit eigenen Augen jetzt den Greuel der Verwüstung im Tempel und die Not im Lande gesehen; das soll sich nicht wiederholen, darum v. 8[a].

9, fünfte Strophe: Aufforderung an Zion, über das Kommen des messianischen Königs zu jubeln. An die Spitze des Reiches Jahwes (v. 1–7) gehört ein König in Zion. Aber der messianische König ist nicht den Königen der Welt gleich, die mit äusserem Prunk und auf stolzem Rosse einziehen, damit andeutend, dass sie ihre Herrschaft auf Gewalt und Macht gründen. Dieses eigentümliche, von sonstigen Schilderungen (vgl. Jer 17 25 22 4) ganz verschiedene Bild des künftigen Königs zeigt, dass der Prophet der Klasse der Frommen angehört, die wie der Verf. des Buches Dan die Hilfe allein von Jahwe erwarteten. גִּילִי ist gegen die Regel hinten betont, s. Ges.-Kautzsch[27] § 72 s. צַדִּיק bedeutet wohl hier nicht „moralisch gerecht", obschon der König diese Eigenschaft hat, sondern „den der im Recht ist, der recht hat" allen Feinden und Gegnern gegenüber, es kommt dem Sinne von „siegreich" nahe vgl. Wildeboer ZATW 1902, 167—169; aber dass er wirklich den Sieg, die Hilfe Jahwes erfahren hat und immer erfährt, drückt erst נוֹשָׁע aus, vgl. Ps 33 16. עָנִי, eigentlich *unterdrückt, arm,* ist nach dem Exil geradezu ein Ausdruck für *fromm* geworden; auch der Messias heisst hier so, weil er „nicht aus der in Jerusalem herrschenden Partei der Gottlosen, sondern aus der unterdrückten der Frommen" hervorgehen wird (Wellh.). Darum ist sein

Reittier auch nicht das stolze Kriegsross, sondern das *Eselsfüllen*. Zu dem explicativen ו in וְעַל vgl. GES.-KAUTZSCH[27] § 154 a N[1]b.

10, sechste Strophe: Die Herrscherthätigkeit des Messias. Für וְהִכְרַתִּי l. וְהִכְרִית vgl. das folgende וְדִבֶּר und LXX; Subj. ist der Messias: er rottet alles Kriegsmaterial aus, so dass die Kriege aufhören, vgl. zu Hos 2 20. Dass hier *Ephraim* zum Reiche des Messias gerechnet wird, ist nach v. 1–7 wohlverständlich, übrigens vgl. v. 10[b]. וְדִבֶּר שָׁלוֹם לַג׳, *er spricht Frieden*, d. h. durch sein Urteil und seinen Befehl schafft er Frieden *den Völkern*, natürlich auch über die Grenzen seines Reiches hinaus (vgl. Jes 2 Mch 4), das nach v. 10[b] ganz entsprechend dem v. 1–7 aufgerichteten Reiche Jahwes auf das Gebiet innerhalb der Idealgrenzen des heiligen Landes (Num 34 1–12) bemessen wird: *vom Euphrat* im Norden *bis zu den Enden der Erde*, also wohl bis da, wo die Wüste im Süden, resp. Südwesten beginnt, bis zum Bach Ägyptens, *vom Meer* im Osten d. h. dem toten Meer *zum Meer* im Westen, d. h. dem Mittelmeere. Zu dem Friedensreich unter den Völkern vgl. Jes 2 4 11 6–10 Mch 4 3 und s. auch Ps 72 8.

Die Ansicht, dass der Abschnitt v. 1–10 in die Zeit des Heranzugs Alexanders des Grossen zu verlegen sei (so auch RUBINKAM) und dass bei dem נֹגֵשׂ (v. 8) an den Perserkönig Ochus gedacht sei, lässt sich nicht halten. Eine Eingliederung von Aram und von Philistäa in das Reich Jahwes konnte von Alexanders Siegen niemand erhoffen. Allen Indicien, welche die Verse aufweisen vgl. zu v. 1 f. v. 5–7, entspricht nur die Zeit der Seleucidenherrschaft über Palästina und des kräftigen Erwachens der Hoffnung auf die Hilfe Jahwes und die Neuaufrichtung eines israelitischen Reiches. Was der Prophet verheissen, ist bis zu einem gewissen Grade durch die Makkabäer verwirklicht worden, man vgl. z. B. I Mak 12 24–33, in welch kurzem Abschnitt Hamath, Damaskus und Askalon als die Stätten der Kriegsthaten der Makkabäer genannt sind.

2. Die Heimkehr der Diaspora in die herrlich gesegnete Heimat nach der Besiegung der griechischen Weltmacht 9 11–17. Die herrliche Friedenszeit (v. 9 f.) kommt erst nach Besiegung der Feinde (v. 1–7). Der neue Abschnitt (v. 11–17) ist von demselben Gedanken beherrscht wie 9 1–10, er schildert den gewaltigen und blutigen Kampf, den das Judentum mit dem Griechentum unter göttlicher Hilfe siegreich bestehen wird, worauf dann die jüdische Diaspora aus der ganzen Welt nach Zion zurückkehrt. Die Verse 11–17 bilden somit eine Parallele zu v. 1–10, die trotz der Anknüpfung mit גַּם־אַתְּ als selbständiges Stück zu behandeln ist. Auch im Metrum tritt diese Selbständigkeit zu Tage; denn gegenüber den Sechszeilern stehen hier fünf Vierzeiler.

Der erste Vierzeiler wird in **11** f. zu suchen sein; leider ist der Text nicht unversehrt überliefert. Als fremdes Element ist bereits von RUBINKAM, G. A. SMITH, NOWACK in v. 11 אֵין מַיִם בּוֹ erkannt, das wohl hinzugefügt ist, damit man בּוֹר, *Grube, Zisterne,* nicht eigentlich, sondern bildlich verstehe = *Gefängnis, Exil*. Ein fremdes Element scheint aber auch v. 12[b] zu sein, weil es mehr einer vergleichenden Reflexion als einer Weiterführung der Weissagung ähnlich sieht. Der Text ist ja allerdings unsicher, die LXX hat anders, aber nicht verständlicher gelesen, und so bleibt die Übersetzung zweifelhaft: *auch heute heisst es: zwiefältig gebe ich dir Ersatz.* Zu מַגִּיד soll das Subj. fehlen nach GES.-KAUTZSCH[27] § 116 s; zu *auch heute* ergängt man *wie früher* und sieht dann in מִשְׁנֶה וגו׳ ein Citat, das sich ursprünglich auf die Rückkehr aus dem babylonischen Exil bezogen habe. Dies Citat kann Jes 40 2 nicht sein, da dort von Strafvergeltung die Rede, eher könnte an Jes 61 7 gedacht sein. Lässt

man diese zweifelhaften Elemente ausser Betracht, so bleibt als echter Bestand folgende Strophe übrig: *Um deines Bundesblutes willen lasse ich Auch deine Gefangenen los aus der Grube Und es werden zurückkehren zu dir, Zion, Die nicht hoffnungslos Gefangenen.* גַּם zu Anfang des Satzes bezieht sich auf אֲסִירַיִךְ, nicht auf אַתְּ, vgl. GES.-KAUTZSCH[27] § 153. דַּם־בְּרִיתֵךְ ist ein prägnanter Ausdruck; schwerlich aber kann בְּרִיתֵךְ = *Bund mit dir* gefasst und von dem am Sinai unter Blutvergiessung vollzogenen Bundesschluss Ex 24 3ff. verstanden werden, wie ich noch bei KAUTZSCH für möglich hielt; das Suff. gehört zu der ganzen Stat.-constr.-Verbindung: *dein Bundesblut,* vgl. GES.-KAUTZSCH[27] § 135r. בְּרִית hat dabei den Sinn von den durch den Bund den Israeliten auferlegten Pflichten, דַּם בְּ׳ ist demnach das in Ausübung der religiösen Pflichten vergossene Blut, also die Opfer, ganz besonders wohl das täglich dargebrachte blutige Thamidopfer, vgl. KRÄTZSCHMAR Bundesvorst. 232f. Weil Zion seine religiösen, spec. seine kultischen Pflichten erfüllt, werden auch seine Angehörigen, die jetzt noch im Exil festgehalten sind, frei. **12** Für שׁוּבוּ לְבִצָּרוֹן, das als Anrede an die Gefangenen schlecht in den Zusammenhang passt, und wegen der Unverständlichkeit von בִּצָּרוֹן, einem ἅπ. λεγ., das gewöhnlich als *fester Platz,* etwa = Zion, gefasst wird, sehr zweifelhaft ist, habe ich oben in der Übersetzung vermutet: וְשָׁבוּ לָךְ צִיּוֹן; LXX hat wenigstens noch kein ו zwischen שׁ und ב im Verb gelesen. אֲסִירֵי הַתִּקְוָה sind Gefangene, die Hoffnung auf Befreiung haben, sicher auf Rettung rechnen dürfen.

13, der zweite Vierzeiler, begründet die Verheissung der Befreiung der Diaspora mit dem Hinweis auf den bevorstehenden Sieg des Judentums über das Griechentum. *Denn ich spanne mir Juda Als Bogen, den ich mit Ephraim fülle, Und biete deine Söhne auf gegen Jawan Und mache dich wie das Schwert eines Helden. Juda, Ephraim* und *Zion* sind die Waffen: Bogen, Pfeile und Schwert, die Jahwe im Kampf gegen Jawan handhabt. *Ephraim* ist ja noch vorhanden, wenn auch noch zum Teil in der Diaspora, „die späteren Juden betrachten sich als Nachfolger und Erben aller Stämme Israels" und „*Zion* ist hier überall die Gesamtbezeichnung der Theokratie, die auch Joseph oder Ephraim unter sich begreift" (WELLH.). קֶשֶׁת ist Obj. zu דָּרַךְ, zugleich aber knüpft sich daran das Relativsätzchen (ohne אֲשֶׁר bei indeterminiertem Nomen): מִלֵּאתִי אֶפְרַיִם = *den ich fülle* d. h. belege *mit Ephraim* als dem Pfeile. Die Fassung Ephraims als Köcher empfiehlt sich weniger, da Pfeile notwendiger sind und besser zu Bogen und Schwert passen als ein Köcher. Zu עוֹרֵר = *aufregen, aufbieten,* vgl. Ps 80 3. Neben der Anrede an Zion ist die Anrede an Jawan unmöglich; aber die Verbesserung des zweiten בָּנַיִךְ in בְּנֵי mit den alten Versionen genügt nicht, das ganze Wort ist durch ein Versehen hereingekommen (vgl. auch v. 14), gerade wie das richtige Explicitum צִיּוֹן zu dem ersten. Beide Wörter: das glossierte בָּנַיִךְ und die Glosse צִיּוֹן, standen wohl einst am Rande und wurden nachher unrichtig in den Text eingeschoben. *Jawan* ist die griechische Weltmacht, nach v. 1f. repräsentiert durch die Seleuciden.

14, der dritte Vierzeiler: Jahwe erscheint zum Kampf. *Jahwe wird über ihnen* d. h. den Zionssöhnen (בָּנַיִךְ oder בְּנֵי vor יָוָן in v. 13 ist also nicht brauch-

bar) ***erscheinen Und sein Pfeil wie der Blitz ausfahren Und Jahwe wird in die Posaune stossen*** d. h. das Signal zum Angriff geben ***Und in den Stürmen des Südens einherschreiten.*** אֲדֹנָי ist als das Ḳĕrē zu dem folgenden Kĕthîb יְהוִה zu entfernen. Zu den ***Stürmen des Südens*** vgl. Hab 3 3, doch s. auch Jes 21 1, nach welcher Stelle die Südstürme besonders furchtbar gewesen zu sein scheinen. In v. 14 hat der Prophet das Wort genommen und den Held zu schildern begonnen, auf den v. 13 am Schlusse hinweist.

15, die vierte Strophe: Jahwe schützt die kämpfenden Juden, die ein furchtbares Blutbad unter den Feinden anrichten. ***Jahwe der Heere wird sie schirmen,*** vielleicht ist צְבָאוֹת sekundär, wie אֲדֹנָי v. 13, ***Dass sie siegen und die Söhne .... niedertreten Und trinken ihr Blut wie Wein Und voll davon werden wie die Ecken des Altars.*** Mit Klostermann ThLZ 1879, 564 ist für das unhaltbare וְאָכְלוּ, das nach dem folgenden שָׁתוּ und 12 6 „gemodelt" scheint, eine Form des Verbs יָכֹל, aber besser nicht וְיָכְלוּם, sondern einfach וְיָכְלוּ ***sie werden die Oberhand haben, siegen,*** und für das störende הָמוּ das zu וְשָׁתוּ passende Obj. דָּמָם, ***ihr Blut,*** zu lesen, vgl. LXX. Weiter muss aber dann mit אַבְנֵי־קֶלַע der Feind bezeichnet sein, den sie überwältigen und dessen Blut sie trinken, also die Jawanier. Offenbar ist daher בְּנֵי für אַבְנֵי zu lesen (Wellh.); wie aber die Griechen בְּנֵי־קֶלַע heissen (קֶלַע bedeutet sonst *Schleuder*), ist unerklärt. ***Das Blut der Feinde trinken wie Wein*** ist offenbar bildliche Redensart für Kampflust und Mordgier (Nowack) = das Blut in Strömen vergiessen. Im letzten Stichos v. 18ᵇ, der in gutem Anschluss an das Vorangehende schildert, wie die Sieger vom Blute besprengt sind, ist wohl כַּמִּזְרָק, ***wie die Opferschale,*** zu viel neben כְּזָוִיּוֹת מ׳, ***wie die*** vom Opferblut besprengten ***Ecken des Altars.*** Letzteres scheint doch auch der bessere Vergleich zu sein und כַּמִּזְרָק könnte entstanden sein aus der abgekürzten Variante: כְּמוֹ ז׳ מ׳. Zu v. 15ᵇ und der darin hervortretenden Stimmung der Juden gegen die Feinde vgl. Jes 63 1–6 Ps 149 6.

16 17, die fünfte Strophe: das Glück der Sieger im fruchtbaren Lande Jahwes. ***Und Jahwe ihr Gott schafft ihnen Heil, Wie Schafe weidet er sie in seinem Land. Ja, wie herrlich und wie schön wird es sein! Korn und Most spriessen darin.*** Die Verse sind durch mancherlei Zuthaten verunstaltet. Wellh. hat richtig als solche כְּאַבְנֵי־נֵזֶר מִתְנוֹסְסוֹת (so zu lesen für כִּי אַבְנֵי) erkannt, da ***wie schimmernde Diademsteine*** weder zu dem Bilde von den Schafen noch zu der Fruchtbarkeit des Landes (v. 17) sich schickt; מִתְנוֹסְסוֹת ist nicht sicher, doch liegt wohl der Sinn von ***schimmern*** (man denke an נוס, ***zittern,*** das etwa vom unruhigen Funkeln gebraucht sein kann) darin. Durch diesen Einschub hat der Text gelitten; Wellh. vermutet den Ausfall von יִרְעֶה und liest כַּצֹּאן, also: ***wie Schafe weidet er sein Volk in seinem Lande;*** besser erscheint mir die Annahme, dass der Rest von יִרְעֵם ***er wird sie weiden,*** in עַמּוֹ vorliege. Der Text war verwischt und wurde dann unrichtig ergänzt; das hatte zur Folge, dass man auch כְּצֹאן statt כַּצֹּאן punktierte, was zu der seltsamen Vorstellung der „Herde seines Volkes" führte. Weitere Zuthaten sind aber das hier sinnlose oder doch nichtssagende בַּיּוֹם הַהוּא v. 16 und die בַּחוּרִים und בְּתוּלוֹת 17, die schon durch die merkwürdige Stellung des Verbums verdächtig erscheinen, abgesehen davon, dass es schwer sein dürfte, einen besonderen Zusammenhang

der Jünglinge mit Korn und der Jungfrauen mit Most nachzuweisen. Es wird daher etwa für v. 17^b zu lesen sein: דָּגָן וְתִירוֹשׁ יְנוּבוּ בָהּ, *Korn und Most,* die köstlichsten Gaben, *spriessen* reichlich *darin* scil. in dem Lande Jahwes (אַדְמָתוֹ v. 16), auf das sich auch die Suff. in v. 17^a beziehen müssen, man lese daher mit Wellh., Nowack, v. Gall (Herrlichkeit Gottes 16) טוּבָהּ und יָפְיָהּ. Die fremden Elemente von v. 16 f. lassen sich zu einem Sätzchen zusammenreihen: „an jenem Tage sind Jünglinge und Jungfrauen wie schimmernde Diademsteine“, das vielleicht die Schönheit und Pracht des Landes und seiner Einwohner zu v. 17^a erklären wollte und vom Rande zerrissen in den Text eingeschoben wurde, um schliesslich Veranlassung zu geben, dass man die Feinde in v. 15 aus בְּנֵי־קֶלַע zu אַבְנֵי־קֶלַע, *Schleudersteinen,* machte.

3. Von Jahwe, nicht von Teraphim und Wahrsagern kommt der Segen 10 1 2.
Der kleine Abschnitt hebt sich von der Umgebung deutlich ab; denn er enthält im Unterschied von 9 11–17 und von 10 3 ff. Mahnung, nicht Weissagung. Zwar lehnt er sich an 9 17 an, da er auf den hinweist, der den dort geschilderten Segen spendet, und auch mit 10 3 ff. ist eine Verbindung hergestellt, da v. 2^b das Bild von Herde und Hirt gebraucht, das 10 3 erscheint. Aber der Zusammenhang ist ein rein äusserlicher; der Tenor der Gedanken ist sehr verschieden: 9 17 handelt es sich um den Segen des Landes in der messianischen Zeit, dagegen 10 1 um den fruchtbaren Regen der Gegenwart; 10 3 ff. spricht vom Frevel der Regenten, 10 2 dagegen von der Sünde des Volkes. Somit kann in den Versen nur ein isoliertes Stück gesehen werden, das als Anhang zu 9 (11–)17 gedacht ist, von dem später noch ein Übergang auf 11 3 ff. in 11 2^b gesucht wurde. Da nämlich auch der Zusammenhang von 11 2^b mit 11 1 2^a sehr locker ist, wird man v. 2^b als nachträgliche Klammer ansehen. Ob der Prophet von 9 1–17 auch der Verf. von 10 1 2^a ist, kann nicht mit Sicherheit behauptet werden. Die beiden Verse sind ein Anhang zu Cap. 9 zur Mahnung der Zeitgenossen des Autors. Auch wenn sie von zweiter Hand stammen, so gehören sie einer späten Zeit an; dass Zauberei und Wahrsagerei in den letzten Jahrhunderten v. Chr. unter den Juden nicht fehlten, ersieht man nicht nur aus dieser Stelle, vgl. Jes 57 12 f. Hab 2 18. Ist v. 2^b nachträgliche Zuthat, so besteht der Abschnitt aus zwei Vierzeilern.

1 *Erbittet von Jahwe Regen,* die Beifügung בְּעֵת מַלְקוֹשׁ ist eine unverständliche Limitation, die auch LXX oder ihrer Vorlage nicht behagte, weshalb dort der Frühregen neben den Spätregen tritt; es handelt sich um den Regen überhaupt, nicht speziell den Spätregen, den man von Jahwe erbitten und nicht durch irgend einen Zauber sich zu verschaffen suchen soll. *Jahwe schafft Donnerstrahlen,* vgl. zu חֲזִיזִים Hi 28 26 38 25; *Giebt Regen für euch, Für Jeden Gewächs auf dem Felde,* l. לָכֶם für לָהֶם, wie der Impera. שַׁאֲלוּ verlangt, und entferne וּמְטַר vor גֶשֶׁם, mit dem es wesentlich identisch ist (vgl. zu Hi 37 6) und für das es der Schreiber aus Versehen zuerst hinsetzte (ähnlich ist viell. דֶּרֶךְ אֹרְחֹתֶיךָ Jes 3 12). *Regen* ist die Grundbedingung und darum der Inbegriff des Segens der Natur, vgl. Jo 2 21–24; von ihm, resp. von seinem Geber, hängt das Wohlergehen ab, vgl. 14 17. Schwerlich ist er aber mit Wellh. nur als Bild für Hilfe und Neubelebung in mehr politischer Bedeutung zu nehmen. 2^a Die Götzen helfen nichts; die sind gänzlich zu lassen, nur von Jahwe ist Segen zu erwarten: *Denn die Teraphim reden Lug Und die Wahrsager schauen Trug Und eitle Träume reden sie, Spenden windigen Trost.* Zu הַתְּרָפִים vgl. Hos 3 4, sie *reden* d. h. sie geben Orakel vgl. Hes 21 26, aber *Lügen*orakel, darum stehen sie mit הַקֹּסְמִים zusammen, vgl. Jes 2 6 3 2 Mch 3 6 f. Für חֲלֹמוֹת הַשָּׁוְא

ist nicht mit STADE und NOWACK הַחֲלֹמוֹת שָׁוְא zu schreiben, sodass die *Träume* Subj. werden; die Verba יְדַבֵּרוּ und יְנַחֵמוּן gehen auf die beiden Subjekte von v. 2aα zurück. Eher ist der Artikel vor שָׁוְא zu tilgen. Die Perfekta drücken die Erfahrung, die Imperfekta die Gewohnheit aus. Das Urteil über die Götzen erinnert an Hab 3 18 und der ganze Halbvers hat wohl I Sam 15 23 vor Augen, s. STADE ZATW 1881 59—61.

2b ist nachträgliche Zuthat, die dem Gedanken von v. 2a eine andre Wendung giebt: v. 2a soll nicht die Mahnung von v. 1 begründen, sondern die Ursache von eingetretener Not und Bedrückung darlegen. Sonderbar ist auch die Subjektlosigkeit, nachdem doch vorher nur von Götzen und Wahrsagern die Rede war. Dem Glossator sind die „sie" eben die Israeliten, sie mussten *weiterziehen*, *wie eine Herde*, als Nomaden ohne festen Wohnsitz ins Exil wandern, *und ins Elend kommen*, l. mit LXX וְעָנוּ für יַעֲנוּ, vgl. Jes 53 4 Ps 119 71, *weil* ihnen *kein Hirte war*, d. h. weil sie Jahwe verlassen und Götzendienst getrieben hatten. Der Abfall von Jahwe führte das Exil wie alle nachherige Knechtung herbei. Die Änderung von נָסְעוּ in נָעוּ oder יָנֻעוּ, *umherirren*, (WELLH., NOWACK) und die Entfernung von יַעֲנוּ (NOWACK) sind unnötig.

4. Der Sturz der gottlosen Fremdherrschaft 10 3—11 3. Dass es sich bei den „Hirten" und „Böcken", gegen die Jahwes Zorn entbrennt, um fremde Herrscher, die über Juda regieren, handelt, zeigt v. 4 (s. unten die Erklärung). Einheimische Führer sollen aufkommen und durch Jahwe gekräftigt die heidnische Macht stürzen; die Diaspora kehrt zurück und setzt sich im freien Lande fest. Die ganze Prophetie 10 3—11 3 umfasst zehn Vierzeiler.

3, die erste Strophe fasst kurz den Inhalt des ganzen Orakels zusammen: *Auf die Hirten ist mein Zorn entbrannt Und die Leithämmel werde ich strafen; Denn Jahwe schaut nach seiner Herde Und macht sie zu stolzen Rossen.* Der Wechsel zwischen erster und dritter Person darf bei unserm Propheten nicht sehr auffallen, der ohne Bedenken bald Jahwe redend einführt, bald selber das Wort nimmt. Zu dem guten Sinne von פָּקַד mit אֶת־, = *nach jmd. sehen, sich jmds. annehmen*, vgl. Jer 23 2, zum schlimmen Sinne mit עַל = *an jmd. Heimsuchung üben, ihn strafen*, vgl. Jes 24 21. Zu dem Bild von den *Hirten* für die Regenten des Volkes vgl. Jer 23 1-4; עַתּוּדִים, = *Leithämmel*, ist ebenfalls Bezeichnung für die Führer s. Jes 14 9. אֶת־בֵּית יְהוּדָה ist Glosse (WELLH., NOWACK) und צְבָאוֹת amplificatorische Auffüllung; aber ebenso ist auch בַּמִּלְחָמָה zu entfernen. Dass es sich um Kriegsrosse handelt, ist selbstverständlich; das Wort ist fälschlich aus v. 5 hier beigefügt worden. Gut bemerkt WELLH.: „Die Weissagung, dass die Schafe sich in Streitrosse verwandeln werden, hat sich in den makkabäischen Kriegen sehr merkwürdig erfüllt."

4, die zweite Strophe: In Zukunft sollen nur Einheimische die Führer sein. *Aus ihm selbst (stammen) die Ecksteine, Aus ihm selbst die Pfähle, Aus ihm selbst die Kriegsbogen, Aus ihm selbst gehen alle Machthaber hervor.* מִמֶּנּוּ ist nicht auf Jahwe zu beziehen. Ein Gegensatz zwischen von Gott und von Menschen eingesetzten Regenten würde wohl anders ausgedrückt, vgl. Hos 8 4. Jahwe ist offenbar der Sprechende und für die Beziehung des Suff. auf Juda spricht Jer 30 21a, auf welche Stelle unser Vers zurückgeht. Die Befehlshaber im Staate werden unter verschiedenen Bildern genannt: zu פִּנָּה vgl. Jes 19 13; zu יָתֵד, *Zeltpflock*, s. Jes 22 23; *Kriegsbogen* bezeichnet wohl den militärischen Führer. Zuletzt kommt eine eigentliche Bezeichnung für einen *Macht-*

haber, nämlich נֹגֵשׂ, und zwar wie Jes 3 12 60 17 ohne üble Nebenbedeutung. יַחְדָּו, das in v. 4 nach dem Sing. sich eigentümlich ausnimmt, gehört zum folgenden Verse; es steht öfters am Anfang eines Satzes, z. B. Jes 11 14 45 16 Jer 51 38.

5, die dritte Strophe: Die Niederwerfung der Fremden. *Zusammen* (setze יַחְדָּו vom Ende von v. 4 an Stelle von וְהָיוּ, das bei falscher Satztrennung notwendig wurde, s. v. 7, wenn es nicht bloss aus falscher Dittographie hervorgegangen ist) *zerstampfen sie Helden Wie den Kot der Gassen im Kampf,* l. mit WELLH., NOWACK und G. A. SMITH בְּגִבֹּרִים statt כְּג׳, das aus v. 7 stammt, und כְּטִיט statt בְּטִיט, da der mas. Text den Helden die Aufgabe doch gar zu leicht macht. *Und sie streiten, denn Jahwe ist mit ihnen, Und die Reiter zu Ross werden zu schanden.* יַחְדָּו = *alle zusammen,* nämlich die Führer und die Geführten. Zu כְּטִיט חוּצוֹת s. Mch 7 10; zu הֹבִשׁוּ vgl. 9 5. רֹכְבֵי סוּסִים sind die Feinde, die Weltmächte, die sich auf Rosse verlassen, s. Jes 30 16 31 1 Hos 14 4 und vgl. Hes 23 6 12 23 und bes. 38 15.

6ᵃ, die vierte Strophe: Jahwe stellt Juda und Israel in früherer Blüte wieder her: *Ich mache das Haus Juda stark Und dem Haus Joseph bringe ich Hilfe, Ich führe sie zurück, denn ich habe Erbarmen mit ihnen Und es wird sein, als hätte ich sie nicht verstossen.* Für die Unform וְהוֹשְׁבוֹתִים, die Ableitung von יָשַׁב oder שׁוּב offen lassen will, l. wie v. 10 וַהֲשִׁבוֹתִים, vgl. GES.-KAUTZSCH[27] § 72 x. Zwischen dem ersten und zweiten Stichos ist nicht mit WELLH. und NOWACK allzu scharf zu trennen, wenn sich schon das Folgende in der Hauptsache auf „Joseph" bezieht; es waren immer auch noch Judäer in der Diaspora und für Juda bedeutete die Rückkehr eine Verstärkung, für Joseph eine Restitution. Übrigens zeigt die Nennung des Subj. in v. 7, dass der Autor erst von dort an die Zurückführung der Diaspora Josephs d. h. des Nordreichs allein im Auge hat. 6ᵇ ist sekundär eingefügt, um die Sicherheit der Verheissung aus der Zugehörigkeit Jahwes zu Israel zu begründen: Jahwe erbarmt sich Israels und erhört sein Gebet gewiss, weil er sein Gott ist. Im Zusammenhang ist diese recht allgemeine Begründung und Aussage jedenfalls unnötig.

7, die fünfte Strophe: Die neue Lebenskraft und Lebensfreude Ephraims. *Und die Ephraimiten werden Helden gleichen. Und ihr Herz wird fröhlich sein, wie von Wein, Ihre Kinder werden es sehen* scil. die v. 6ᵃ verheissene Rettung *und fröhlich sein, Jubeln wird ihr Herz über Jahwe.* בְּנֵיהֶם, *die Ephraimssöhne,* sind nichts andres als אֶפְרַיִם, *die Ephraimiten,* vgl. 9 13 בְּנֵי צִיּוֹן = צִיּוֹן.

8 9, die sechste Strophe, beginnt mit der näheren Darlegung des Weges, auf dem die Verheissung von v. 6 f. ausgeführt wird: Jahwe ruft die Diaspora aus der Ferne zurück. *Ich will ihnen zischen* vgl. Jes 5 26 7 18 *und sie sammeln Und sie sollen zahlreich werden, wie sie einst waren,* vgl. die genaue Parallele Jer 23 3. כִּי פְדִיתִים ist eine sekundäre Anmerkung wie v. 6ᵇ, die gerade wie dort das theologische Stichwort liebt, dort: Jahwe der Gott Israels und der Erhörer seiner Gebete, hier: die Erlösung. 9 *Ich säte sie unter die Völker Und sie sollen ihre Kinder grossziehen und heimkehren,* l. וָאֶזְרָעֵם für וְא׳, da es sich im Anschluss an v. 8 nur um die Vergangenheit handeln kann; dagegen ist es

nicht nötig, mit WELLH. und NOWACK וָאֱזְרֵם, *ich zerstreute sie,* zu lesen, da das *Säen* ebenso gut zu קִבַּץ von v. 8 und besser zu dem Kindergrossziehen v. 9[b] passt. Jetzt kommt die Zeit der Ernte, da die Früchte der Aussaat unter die Völker eingeheimst werden, vgl. Jes 27 12. וּבַמֶּרְחַקִּים יִזְכְּרוּנִי sehe ich für Glosse an, die auf der Linie der Einschübe von v. 6 und 8 steht und an die pädagogische Wirkung des Exils erinnert. Schwerlich sind auch die Worte eine gute Vorbereitung für das Folgende; denn die Kinder zogen sie gross, auch so lange sie Jahwes nicht gedachten. Für וְחָיוּ l. mit LXX וְחִיּוּ. Ins Exil wurde Israel gebracht, nicht um dort unterzugehen, sondern um dort einer neuen Generation zu rufen, in der es einst zurückkehren sollte.

10, die siebente Strophe: Die Heimführung aus Ägypten und Syrien und die Ansiedelung in der Heimat. אַשּׁוּר ist nicht das alte Assyrien, das nicht mehr bestand, als von der Heimführung Judas und Israels aus dem Exil die Rede war, sondern, wie sehr häufig, das spätere *Syrien,* s. zu Mch 5 4f. מִצְרַיִם ist dem Seleucidenreich gegenüber das Reich der Ptolemäer. ***In das Land Gilead führe ich sie heim Und nicht wird es ihnen ausreichen.*** Aus metrischen Gründen ist וּלְבָנוֹן wohl zu streichen; es ist eingefügt, um auf Tyrus überzuleiten, das man in v. 11 fand (s. dort). Zum letzten Stichos vgl. Jes 17 16, zum ganzen Vers Mch 7 14f.

11, die achte Strophe: Der Auszug aus Ägypten und der Sturz von „Assur“ und Ägypten. ***Und sie durchziehen das ägyptische Meer Und es vertrocknen alle Strudel des Nils Und der Hochmut Assurs wird gestürzt Und das Königsscepter weicht von Ägypten.*** Zu lesen ist zu Anfang: וְעָבְרוּ בְיָם־מִצְרַיִם, der Plural nach LXX und die weitere Verbesserung nach WELLH. und NOWACK; zu dem *ägypt. Meer* vgl. Jes 11 15, gemeint ist das Schilfmeer, ihm entsprechen *die Strudel des Nil*: Meer und Nil vertrocknen, damit sich der Heimkehr der Diaspora keine Hindernisse entgegenstellen, vgl. auch für die Sache Jes 11 15. Der Text ist früh durch fehlerhafte Haplographie des מ entstellt, vgl. schon LXX. Den so entstandenen Text las man בַּיָּם צָרָה (so LXX ἐν θαλάσσῃ στενῇ) oder בים צֹרָה, wobei man also an *Tyrus* dachte, so schon der Interpolator, der zur Erklärung das Sätzchen וְהִכָּה בַיָּם חֵילָהּ aus 9 4 entnahm und hierher setzte, wo dann das letzte Wort in גַּלִּים verdarb, vgl. Beilagen bei KAUTZSCH zu der Stelle. Mit der Beifügung dieser Glosse hängt die Lesung des Sing. עָבַר und die Einsetzung von וּלְבָנוֹן in v. 10 (s. dort) zusammen. Weist man die Worte an den Rand, wohin sie gehören, so erhält man einen richtigen Vierzeiler und wird nicht mit WELLH. und NOWACK וְהֹבִישׁ, והוריד und יָסִיר lesen; die mas. Lesart ist viel besser, Gott ist ja nirgends genannt und im Notfall wäre allein וְיָבְשׁוּ für וְהֹבִישׁוּ zu setzen. **12** ist wieder ein Zusatz wie die Einschübe in v. 6 und v. 8. Die „sie“ sind wieder so unbekannt und doch bekannt wie in der Glosse v. 2[b]. Auch sonst spricht die Form mit dem von sich abwechselnd in erster und in dritter Person redenden Jahwe nur für einen Interpolator; denn selbst wenn man גְּבֻרָתָם, *ihre Stärke* für גִּבַּרְתִּים liest, bleibt die Inconcinnität noch gross genug: Jahwe redet von sich in der dritten Person, das נְאֻם יְהוָה bestätigt dies ausdrücklich. Für יִתְהַלָּכוּ hat man immerhin in dieser Glosse nach LXX יִתְהַלָּלוּ zu lesen.

1 2[b], die neunte Strophe: Der Jammer der heidnischen Weltmacht über

ihren Fall; die heidnische Weltmacht erscheint hier unter dem Bilde des Libanonwaldes wie Jes 10 34 und der Waldung Basans, die Cedern des Libanons und die Eichen Basans repräsentieren die heidnischen Herrscher. ***Öffne, Libanon, deine Tore, Dass Feuer deine Cedern verzehre! Jammert, ihr Eichen Basans, Denn gefällt wird der Bannwald.*** Möglich ist, dass gerade der Libanon samt Basan als Bild der heidnischen Weltmacht erscheint, weil sie wie die seleucidische Herrschaft im Norden lagen. Nötig ist das aber nicht; beide Waldungen konnten als unverletzliche und unnahbare gut die scheinbar unbesiegbare Weltmacht darstellen. Was יַעַר הַבָּצוּר (Ḳĕrē: הַבָּצִיר) ist, weiss man nicht sicher; nach Wellh. ist es in der Übersetzung mit *Bannwald* wiedergegeben. Zu der Artikellosigkeit von יַעַר vgl. Ges.-Kautzsch[27] § 126 w. 2ᵃ halte ich ganz für sekundär: der zweite Teil ist Voraufnahme von v. 3αβ und mit verdächtigem אֲשֶׁר eingeleitet (vgl. zu 8 9ᵇ); der erste wollte vielleicht die vermissten Cypressen des Libanons auch zu ihrem Rechte kommen lassen: wie Cypressen und Cedern in Jes 14 8 zusammen sich freuen, sollten sie auch zusammen weinen.

3, die zehnte Strophe: Noch einmal der Jammer der gestürzten Herrscher, die hier unter dem Bilde von Hirten und Löwen dargestellt werden. Die Grundstelle hierzu ist Jer 25 34–38. ***Horch! die Hirten jammern, Weil ihre Würde vernichtet ist; Horch! die Löwen brüllen, Weil die Pracht des Jordans vernichtet ist.*** Die Bedeutung von אַדַּרְתָּם ist unsicher, Nowack möchte dafür מַרְעִיתָם, ***ihre Weide*** lesen. גְּאוֹן הַיַּרְדֵּן bezeichnet das Dickicht an den Ufern des Jordans, in dem die Löwen hausen, vgl. Jer 12 5 49 19 50 44. Mit הָרֹעִים schlägt v. 3 auf den Anfang 10 3 zurück: Die Strafe Jahwes hat sich an den fremden Regenten vollzogen, wenn sie über den Zusammenbruch ihrer Macht und den Verlust ihrer Wohnsitze jammern.

II. Darstellung des Treibens der Regenten und Bedrohung des ruchlosen Hirten 11 4–17 13 7–9. Der Abschnitt gehört zu den originellsten des ATs, unterscheidet sich auch durch seine ganz andre Art von 9 1—11 3. Dort ist es Weissagung, hier Darstellung der Geschichte der jüngsten Vergangenheit, dort herrscht die Hoffnung vor, hier die trübselige Stimmung. Die Gegenwart erweckt den Pessimismus, aber der Glaube an das Heil der Zukunft erhält den Optimismus. Was beide Darstellungen verbindet, ist die Überzeugung, dass die traurige Gegenwart, wie die herrliche Zukunft von Jahwe geleitet und gewollt ist. In eigentümlicher Weise werden die Ereignisse der Gegenwart und die göttliche Leitung derselben dargestellt. Der Prophet erzählt, was er auf Gottes Geheiss gethan hat: Zuerst war er für kurze Zeit ein Hirte, der von den besten Absichten erfüllt war, aber schliesslich sein Amt aufgab, jetzt ist er ein ruchloser Hirte, dem die göttliche Strafe angedroht ist. So wird in lebenden Bildern die Geschichte aufgeführt und zugleich das göttliche Urteil über die Personen, die dargestellt werden, gesprochen. Das Ganze ist aber nicht Erzählung einer wirklich vom Propheten ausgeführten Handlung; die Darstellung in Form eines Referates ist nur schriftstellerische Einkleidung, eine Art Allegorie, die die Namen der Personen nicht zu nennen braucht, die Sache aber recht deutlich und anschaulich macht. Da es schwerlich einem Zweifel unterliegen kann, dass der ruchlose Hirte der Hohepriester Alkimus ist, so wird die Entstehungszeit dieses Stückes etwa auf das Jahr 161 oder 160 kurz vor dem Tode des Alkimus zu bestimmen sein. Dieses Datum harmoniert auch mit dem, was sich aus 9 1—11 3 ergab, und was sich auch sonst aus dem vorliegenden Stücke 11 4–17 entnehmen lässt, trotzdem die Verhältnisse jener Zeit nicht bis ins einzelne aufgeklärt sind. Wie Ewald erkannt hat, gehört 13 7–9 als

Schluss unmittelbar hinter 11 17; in 13 7–9 geht zunächst die Drohung von 11 17 weiter und bricht schliesslich noch die Verheissung durch.

4 Aus v. 15 ergiebt sich, dass der Befehl Jahwes nicht eigentlich gemeint ist: Der Prophet soll nicht wirklich Hirte werden, sondern ihn darstellen, wie er ja nachher ebenso einen andern Hirten darstellen soll (v. 15); vgl. ferner Vorbemerkung. Für אֱלֹהָי setzt LXX παντοκράτωρ = צְבָאוֹת; nach v. 15 wird man aber אֵלַי als ursprünglichen Text zu vermuten haben. Das *„ich“* des Abschnitts ist natürlich der fingierte Darsteller; höchst wahrscheinlich liegt aber auch darin, dass der Prophet sich selber als diesen Darsteller ausgiebt: er führt die symbolische Handlung nicht in Wirklichkeit aus, sondern stellt sie nur schriftlich dar. 5 erklärt den Ausdruck צֹאן הַהֲרֵגָה, vgl. auch Jer 12 3. קֹנֵיהֶן ist neben מֹכְרֵיהֶן, *ihre Verkäufer,* nicht = *ihre Besitzer,* wie z. B. Jes 1 3, sondern = *ihre Käufer.* Dass hier Käufer und Verkäufer wesentlich identisch sind, jedenfalls in ihrem Benehmen gegen die Herde gleich verfahren, ist sicher; ebenso ist kein Zweifel, dass רֹעֵיהֶם, *ihre Hirten,* von ihnen verschieden sind, beachte das Masculinsuffix, ־הֶם, das sich auf die קֹנִים und מֹכְרִים bezieht. Jedoch wird sich der von Nowack angenommene Unterschied, dass die ersteren die fremden Gewalthaber, die letzteren die einheimische Obrigkeit repräsentieren, nicht halten lassen, führen die ersteren doch den Namen Jahwes im Munde. Aller Wahrscheinlichkeit nach gehen die beiden ersten Bezeichnungen auf die in Jerusalem um die Herrschaft und Hohepriesteramt streitenden Parteien und Familien, deren Behandlung des Volkes zu gleicher Zeit als Kauf und Verkauf taxiert werden kann; man denke an die Kämpfe der Oniaden und Tobiaden um 170 v. Chr. Die Hirten aber sind die in ihrem Dienste stehenden, von ihnen meist ganz abhängigen Beamten, die fungierenden Hohepriester. וְלֹא יֶאְשָׁמוּ bedeutet: *und die sich nicht verschulden;* aber diese Worte sind ironisch gemeint, hinzuzufügen ist in Gedanken: nach ihrem eigenen Urteil, vgl. die folgende parallele Aussage, in der die Worte der schlechten Hirten direkt angeführt werden. Zu dem Verb אָשַׁם vgl. zu Hos 5 15. Für יֹאמַר l. den Plural יֹאמְרוּ, ebenso יַחְמְלוּ für יַחְמוֹל, vgl. LXX. Das gottlose Geschäft begleiten die Händler mit einem Lobpreis Jahwes, weil sie grossen Gewinn daraus gezogen haben; vgl. zu וָאַעְשִׁר Ges.-Kautzsch[27] § 19 k.

6 ist ein Randcitat, das eine Begründung von v. 5ᵇ enthält und damit vom Tenor der Gedanken abführt. Dieser tendiert doch darauf, dass auf die böse Zeit der schlechten Hirten mit dem vom Propheten dargestellten Hirten eine bessere kommen sollte, und nicht darauf, dass die Welt rettungslos zerschlagen werde. Der Inhalt von v. 6 weist auf Zustände hin, wie sie in der Zeit der Diadochen herrschten, als die unaufhörlichen Kriege der Fürsten und Feldherrn Völker und Länder verwüsteten. Ohne נְאֻם יְהוָה kann das Citat Vierzeiler sein, dessen Verse nach dem Kinametrum gebildet sind: *Denn fortan will ich nicht schonen die Bewohner der Erde*, dass es sich um die Erde handelt zeigt das allgemeine הָאָדָם samt der darauffolgenden Erklärung. *Siehe ich will nun selber ausliefern die Menschen, Einen jeden in die Gewalt seines Hirten*, l. רֹעֵהוּ für רֵעֵהוּ, vgl. das parallele מַלְכּוֹ *und in die Gewalt seines Königs*, zu הַמְצִיא בְּיַד vgl. II Sam 3 8, *Und sie* die Fürsten *werden die Erde verwüsten und ich werde niemand aus ihrer Hand retten.*

7 Fortsetzung von v. 4 f. Die im Zusammenhang unbrauchbaren Wörter לָכֵן עֲנִיֵּי הַצֹּאן sind mit Klostermann wie v. 11 zusammenzulesen, sodass sie lauten:

לְכְנַעֲנֵי הַצֹּאן, = *für die Händler der Schafe*, vgl. Jes 23 8. Diese „Schafhändler" sind nichts andres als die Käufer und Verkäufer von v. 5 und der Gebrauch von כְּנַעֲנִי = „Krämer" kann keineswegs für nichtjüdische Abstammung derselben ins Feld geführt werden, vgl. 14 21. Der von Jahwe berufene Hirt steht somit im Dienst dieser Schafhändler. Die beiden Hirtenstäbe, die seine Wirksamkeit charakterisieren sollen, nennt er נֹעַם, *Huld*, (vgl. v. 10) und חֹבְלִים, *Verbindung*, (vgl. v. 14). 8 Der Anfang redet von *den drei Hirten*, die er in einem Monat vernichtet. Sie müssen im Vorhergehenden ursprünglich erwähnt gewesen sein, wahrscheinlich war ihm der Auftrag zu ihrer Vernichtung von Jahwe selber gegeben und ist derselbe hinter v. 5 durch den Einschub von v. 6 verdrängt worden. Immerhin klappt auch nachher nicht alles, denn das Suffix in בָּהֶם (v. 8ᵇ) kann sich keinesfalls auf „die drei Hirten" beziehen, sondern geht höchst wahrscheinlich auf הַצֹּאן v. 7. Es bleibt daher die Möglichkeit, v. 8ᵃ könnte hinter v. 7ᵃ gehören; andernfalls muss mit Wellh. hinter v. 8ᵃ eine Lücke angenommen, in der die Überleitung auf die הֶם— von v. 8ᵇ gegeben war, oder v. 8ᵃ als Einschub betrachtet werden. *Die drei Hirten* müssen zu den von v. 5ᵇ charakterisierten gehören; es können, wie Rubinkam annimmt, Lysimachus, Jason und Menelaus sein, die in verhältnismässig kurzer Zeit, hier in allegorischer Weise auf *einen Monat* bemessen, aus dem Amte entfernt wurden: Lysimachus wurde von einem über seine Gewaltthaten wütend gewordenen Volkshaufen erschlagen (c. 171 v. Chr.) II Mak 4 42, Jason wurde 170 v. Chr. vertrieben und fand im Exil ein schimpfliches Ende II Mak 5 10, und Menelaus, der 170 v. Chr. wieder in das Hohepriesteramt eingesetzt worden, erlebte die Aufhebung des Kultus im Jahre 168 v. Chr., gelangte aber nach der Wiederherstellung desselben 165 v. Chr. nicht zu seinem Amte, da Judas den gottlosen Griechenfreund von Jerusalem fernhielt, 163 v. Chr. ist er in Beröa in Syrien eines gewaltsamen Todes gestorben II Mak 13 3–8. Das ist wohl die beste Erklärung der drei Hirten, für die man von Moses, Aaron und Mirjam (Hieronymus) bis auf Galba, Otho und Vitellius (Calmet) Namen gesucht hat; denn diese drei Hohepriester passen entschieden besser als Sacharja, Schallum und irgend ein unbekannter Prätendent in den letzten Zeiten des Nordreichs, oder als Antiochus Epiphanes, Antiochus Eupator und Demetrius oder als Judas, Jonathan und Simon oder als die drei Weltreiche: Assur, Babel und Persien, oder als Prophet, Priester und König oder als Pharisäer, Sadducäer und Essener. Zu *in einem Monat* als allegorischem Terminus für eine kürzere Spanne Zeit vgl. die Umdeutung der siebzig Jahre Jer's in 490 Jahre bei Dan 9. Für das unsichere ἅπ. λεγ. בָּחֲלָה (Prv 20 21 ist zu ändern, s. dort) vermuten Geiger und Nöldeke ZATW 1897, 187f., בָּעֲלָה, das jedoch an Jer 3 14 31 32 keine Stütze hat, besser schlägt Nowack גָּעֲלָה vor, vgl. Jer 14 19. 9 Dem Hirten ist das Hirtenamt verleidet, darum überlässt er die Herde ihrem Schicksal, das nur der Untergang sein kann vgl. v. 8 13 8. 10 Infolge dieses Entschlusses wird der Stab *Huld* zerbrochen; was das bedeutet, sagt v. 10ᵇ: Der Bund, den der Hirt mit allen Völkern geschlossen hatte, wird aufgelöst, d. h. das Friedensverhältnis zwischen Juda und den Nachbarn hat ein Ende, Juda ist den Völkern preisgegeben vgl. zu Hos 2 20.

Unter *allen Völkern* ist an die Nachbarn zu denken, z. B. an die Philister, Idumäer, Ammoniter, Araber; doch ist auch daran zu erinnern, dass nach der Darstellung von II Makk 5 1-11 die Streitigkeiten der oben genannten Hohepriester Jason und Menelaus zur syrischen Intervention führten. Das Volk wollte keinen guten Hirten, so griffen die auswärtigen Mächte in seine Schicksale ein. 11 Daran, dass gerade *an jenem Tage* d. h. gleichzeitig der Friedenszustand aufhört, sehen die *Händler* (l. wieder wie v. 7 כְּנַעֲנֵי הַצֹּאן), dass Jahwe es ist, der spricht, dass er also, wie wir sagen, den Stab über ihnen gebrochen hat. „Das Verhängnis naht". הַשֹּׁמְרִים אֹתִי, ihn *beobachtende,* heissen die Händler, sie mochten gerade ihn, der nicht wie die früheren Hirten den Händlern gleichgesinnt war, scharf im Auge haben. Er gehörte nicht zu den hellenistisch gesinnten Hohepriestern. 12 Die הֵם— in אֲלֵיהֶם, zu denen der Hirte spricht, können nach dem Zusammenhang doch nur die כְּנַעֲנֵי הַצ' sein; auch sachlich ist es das Natürliche, dass nicht die Schafe, sondern die, welche sie als ihr Eigentum behandeln und für welche er sie weidet (v. 7), den Hirtenlohn bezahlen. Er fordert von ihnen den Lohn, wenn sie überhaupt dafürhalten, dass er welchen verdient habe. Da zahlen sie ihm als seinen Lohn die Bagatelle von *dreissig Schekel* aus, gerade soviel als ein Sklave kostet vgl. Ex 21 32, ein Zeichen, wie gering sie seine Dienste taxierten, trotzdem sie sahen, dass Jahwe zu seinem Wirken stand. 13 Jahwe befiehlt ihm hierauf, die dreissig Silberlinge in den Tempelschatz zu werfen, vielleicht auch ein Zeichen, dass der Hirte im Auftrag Jahwes handelte. Für הַיּוֹצֵר, *der Töpfer,* ist הָאוֹצָר, *der Schatz,* zu lesen, wie das בֵּית יְהוָה am Ende des Verses zeigt; denn beim Tempel gab es keinen Töpfer, aber einen Tempelschatz, und dass „zum Töpfer werfen" sprichwörtlich für „wegwerfen" sei, will man nur aus dieser Stelle erschliessen. Die Verwechslung von א und י kommt namentlich im Innern eines Wortes häufig vor, weil zwischen zwei Vokalen א in der Aussprache leicht zu י wurde, vgl. דּוֹיֵג für דֹּאֵג I Sam 22 18 22, צְבָאוֹת von צְבִי Jer 3 19 (s. dort). Pesch. und Targ. Jonathan haben auch richtig הָאוֹצָר gelesen. Dagegen vertritt LXX die mas. Lesart. Interessant ist auch, dass in dem Abschnitt Mt 27 3-10, der auf messianischer Deutung unserer Stelle beruht, sich das Schwanken zwischen *Tempelschatz* und *Töpfer* wiederspiegelt. Die Hohepriester finden es schliesslich bei ihrer Überlegung, ob die dreissig Silberlinge, der teure Preis des guten Hirten, in den *Gotteskasten* geworfen werden sollen, richtiger, sie für den Acker des *Töpfers* zu verwenden. Vgl. Wellh. אֶדֶר הַיְקָר bedeutet wohl *die Herrlichkeit des Preises, der herrliche Preis;* doch ist אֶדֶר unsicher. Vielleicht ist שְׂכַר הַיְקָר zu lesen, was der Bedeutung von יְקָר *Schwere, Wert,* auch besser entspräche: *den schweren* oder *wertvollen Lohn, dessen du wertgeachtest wurdest.* Auf alle Fälle ist es eine ironische Bezeichnung der dreissig Silberlinge. Behält man nach mas. Texte יָקַרְתִּי bei, so ist diese Taxierung des Lohnes eine vom Hirten selbst gesprochene sarkastische Parenthese (G. A. Smith); besser liest man jedoch mit Wellh. und Nowack die 2. Pers. יָקַרְתָּ, da eine solche Unterbrechung der Rede Jahwes unschicklich ist. 14 Jetzt wird auch der zweite Stab gebrochen, der Stab *Verbindung;* denn wie die Bedeutung, die diese symbolische Handlung hat, zeigt, darf nicht

mit den alten Auslegern (auch LUTHER) der Stab „*Wehe*“ (= חֲבָלִים, *Schmerzen*) verstanden werden. Nicht die Leiden und Nöte sollen aufgehoben werden, sondern die ***Verbrüderung***, הָאַחֲוָה, ***zwischen Juda und Israel*** oder besser nach zwei Codd., die יְרוּשָׁלִַם für יִשְׂרָאֵל bieten, ***zwischen Juda und Jerusalem***. Letzteres ist mit Recht von WELLH. und NOWACK vorgezogen. Denn die gewöhnliche Lesart setzt ja im Grunde noch die Zusammengehörigkeit von Juda und Israel, nicht blos die Existenz von Israel, also den Bestand des Davidischen Reiches voraus, da es sich um den Verlust eines realen gegenwärtigen Gutes und nicht, wie STADE sich denkt, um das imaginäre von den Propheten verheissene Gut der Wiedervereinigung der beiden Reiche handelt und da ferner יִשְׂרָאֵל im Gegensatz zu Juda nirgends die hellenistisch gesinnte Partei noch die in der Diaspora lebenden Juden bezeichnet. Nur die Lesart יְרוּשָׁלִַם macht den Sinn klar: die Einheit der Judenschaft soll zerrissen werden, Jerusalem und die Landschaft Juda nicht mehr zusammengehen; dieser Gegensatz that sich ja in den Kämpfen der Makkabäer kund, in denen sich die Landschaft gegen die hellenistisch gesinnte Hauptstadt erhob; vgl. auch unten zu 12 2–7 14 14. Jerusalem und Israel wurden aber auch sonst im Texte verwechselt, vgl. Jer 36 2 (s. zu der Stelle und LXX).

Wer der Hirte war, nach dessen Abtreten vom Amte die Intervention des Auslandes erfolgte und die Landschaft sich in offenen Gegensatz gegen die Hauptstadt setzte, ist nicht mit Sicherheit zu sagen, da die Verhältnisse jener Zeit uns nicht ganz im Einzelnen bekannt sind. WELLH. hält es für möglich, dass unter dem uneigennützigen Hirten Hyrkanus der Sohn des Tobias gemeint sei, der „ein Mann von stolzer Gesinnung und hohen Plänen war, mit seinen Brüdern, den Tobiaden, in voller Feindschaft lebte, sie besiegte und ihrer zwei tötete, sich indessen in Jerusalem doch nicht behaupten konnte“, s. JOSEPHUS Antiqu. 12 122. Man könnte annehmen, dass „ihm seine Anhänger zuletzt Geld gaben, damit er Jerusalem verlasse, als das gute Einvernehmen zwischen ihnen aufgehört hatte und allerlei äussere Gefahren auftauchten“ und es sei daran zu erinnern, dass „Hyrkanus der Sohn des Tobias nach II Mak 3 11 ein Depositum im Tempelschatz hatte“. Das beides könnte zum Verständnis der Angaben über den Empfang von Lohn und die Deponierung desselben im Tempelschatz in v. 12 f. dienen. Da aber doch eher ein wirklicher Hohepriester durch den guten Hirten dargestellt wird, so könnte man zunächst an Onias III. denken, weil in seiner Zeit die Intervention Syriens begann; aber dann verstände man nicht, wie von ihm gesagt sein könnte, dass er drei Hirten entfernt habe, da er schon 171 v. Chr. hingerichtet wurde, als Jason und Menelaos sich noch um die Hohepriesterwürde stritten. Besser scheint sich sein Sohn Onias IV. zu empfehlen, der während der factischen Herrschaft des Judas, der von Menelaos nichts wissen wollte (s. zu v. 8), als Hohepriester fungiert haben könnte vgl. SCHÜRER Gesch. des jüd. Volkes [3 4] I 215, dann aber doch nach der Hinrichtung des Menelaos durch Alkimus ersetzt wurde. Dann stimmte die Zeit, denn vor Onias IV. waren drei Hohepriester von ihrem Amte entfernt, auch begannen damals die syrischen Eingriffe und der Gegensatz zwischen Stadt und Land wurde recht lebendig bei der Einsetzung des hellenistischen Hohepriesters Alkimus im Jahre 163 v. Chr. Leicht möglich, dass man den übergangenen Onias IV. mit einer kleinen Summe abfand und dass er im Überdruss über die Jerusalemer nach Ägypten ging. Jedenfalls war er ein Vertreter der Partei, die nichts von den Griechenfreunden wissen wollte. Die spätere Gründung des Tempels in Leontopolis spricht eher für, als gegen diese Annahme. Übrigens mag sie zur Zeit der Entstehung unseres Abschnittes noch nicht erfolgt gewesen sein.

15 Der neue Hirt, den der Prophet darstellen soll, ist ***ein ruchloser Hirt***, ein Griechenfreund; er ist offenbar Nachfolger des guten Hirten und wahr-

scheinlich auch der unmittelbare. Wellh. sieht darin Menelaus; ist jedoch unter dem guten Hirten nicht Hyrkanus der Sohn des Tobias, sondern Onias IV. gemeint (s. zu v. 14), so kann in dem ruchlosen Hirten mit Bertholet (Stellung zu den Fremden S. 219) und Duhm (zu Jer 50 7) nur Alkimus gesehen werden, der auch dieser Qualifikation aufs beste entspricht, vgl. I Mak 7 5–25 9 54–57. **16** Das Treiben des ruchlosen Hirten wird nach Hes 34 4 geschildert. Den folgenden parallelen Singularen gemäss ist auch der Sing. הַנִּכְחֶדֶת zu lesen. Für das unverständliche הַנַּעַר, das man gewöhnlich = ***das Zerstreute, das Verirrte*** (נֹעַר nomen abstractum von נָעַר, das jedoch nur „schütteln" bedeutet, pro concreto) fasst, l. mit Oort, Nowack nach Hes 34 4 הַנִּדַּחַת = ***das Verstossene, Verjagte.*** הַנִּצָּבָה, gewöhnlich als ***das Aufrechte, das Gesunde,*** gefasst, passt nicht gut in den Zusammenhang, der vielmehr eine neue Kategorie von Pflegebedürftigen erfordert. Buhl denkt an die Möglichkeit, dass הַנִּצָּבָה nach arab. Analogie das ***starr, steif Gewordene,*** bedeutet, Nowack möchte lieber nach Hes 34 4 הַנַּחְלָה, ***das Kranke,*** lesen. Was וּפַרְסֵיהֶן יְפָרֵק besagen soll, ist ganz unklar. Das ***Spalten der Klauen*** soll nach Ewald und Hitzig Ausdruck sein für das Treiben durch steinige Gegenden, nach von Orelli für die Verstümmelung der Klauen, um die Tiere unbeweglich und daher fett zu machen, oder gar nach Köhler auf das Essen des Klauenfettes hinweisen. **17,** wozu 13 7–9 die direkte Fortsetzung bildet, beginnt die Drohung gegen den ruchlosen Hirten, auf die der ganze Abschnitt abzielt. Die Drohung ist in metrischer Form gegeben: 11 17 + 13 7–9 umfassen vier Sechszeiler oder, wenn man lieber will, Tristicha, deren Zeilen in der Mitte eine Caesur aufweisen. Die erste Strophe liegt in v. 17 vor: ***Wehe über meinen ruchlosen Hirten,*** l. wie v. 15 הָאֱוִלִי für הָאֱלִיל, das zwar nicht unpassend den Sinn gäbe: ***Hirte der Nichtigkeit, nichtswürdiger H.,*** wobei רֹעִי mit sog. Jod compaginis stände wie das folgende עֹזְבִי, vgl. Ges.-Kautzsch[27] § 90 l, ***Der die Schafe im Stiche lässt! Das Schwert*** komme ***über seinen Arm Und über sein rechtes Auge,*** חֶרֶב ist durch 13 7 geschützt, darum die Lesung חֹרֶב unrichtig, vgl. auch Jer 50 37 f. (Nowack). ***Sein Arm soll völlig verdorren Und sein rechtes Auge erlöschen.***

13 7–9: Die zweite — vierte Strophe, der Abschluss von 11 4–17. Die Zusammengehörigkeit wird abgesehen von ihrem Inhalt auch dadurch erwiesen, dass 11 16 und 13 7 ihr Vorbild an der Reihenfolge Hes 34 4 5 haben. **7,** die zweite Strophe: ***Wache auf, Schwert, gegen meinen Hirten Und den Mann, der mir so nahe steht,*** trotz וְ ist רֹעִי und גֶּבֶר ע' natürlich nur einer, s. 9 9; גֶּבֶר עֲמִיתִי = der Mann meiner Genossenschaft, ***der Mann, der mein Genosse ist,*** vgl. Lev 18 20, so heisst der ruchlose Hirt, weil er Hohepriester ist, der vom ganzen Volke Jahwe am nächsten steht vgl. 3 7. Zu der Betonung von עוּרִי auf der letzten Silbe vgl. zu גִּילִי 9 9. נְאֻם־יְהוָה צְבָאוֹת steht ausserhalb des Metrums, ist auch erst nachträglich eingesetzt um den neuen Sprechenden im Unterschied von 13 6 zu markieren, als die Verse 7–9 von ihrem ursprünglichen Platz hinter 11 17 nach Cap. 13 verschlagen waren. ***Ich werde den Hirten schlagen,*** l. nach einigen Codd. und Mt 26 31 אַכֶּה (vgl. auch וַהֲשִׁבֹתִי) für das schon durch sein masc. Genus auffallende הַךְ; Jahwe selber führt das Schwert, ***Dass sich die Schafe zerstreuen.*** ***Und ich kehre meine Hand***

natürlich zum Schlagen vgl. zu Am 1 8, *Gegen die Kleinen* d. h. die Hirtenbuben, so GEIGER, SIEGFRIED-STADE etc., vielleicht ist nach Jer 49 20 50 45 auch hier צְעִירִים zu lesen (vgl. zu Jer 49 20). 8 9aα, die dritte Strophe: Die Vernichtung von zwei Drittel der Bewohner im ganzen Lande. *Und dann geschiehts im ganzen Lande* scil. Palästina 14 9 f., *Ist der Spruch Jahwes, Zwei Drittel* (Dtn 21 17 II Reg 2 9) *darin Sollen ausgerottet werden, vergehen,* nicht nur exiliert, sondern durch den Tod weggerafft werden, *Und der dritte Teil bleibt darin übrig Und ich bringe den dritten Teil ins Feuer*, vgl. Jes 6 13 Hes 5 13. 9 (von וּבְחַנְתִּים an), die vierte Strophe: Das Gericht dient der Läuterung. *Und ich schmelze sie, wie man Silber schmelzt, Und läutere sie, wie man Gold läutert,* vgl. Jes 1 25 Jer 9 6. *Er wird meinen Namen anrufen Und ich werde ihn erhören; Und ich werde sagen: mein Volk ist es! Und es wird sagen: Jahwe, mein Gott!* L. וְאָמַרְתִּי, vgl. vorangehendes ו und LXX. Der Wechsel von *der dritte Teil, sie* und *er* (*es*) ist vielleicht durch Erinnerung an die Grundstelle verursacht; v. 9b sieht nämlich fast aus wie Citat nach Hos 2 22-25.

III. Jerusalems Rettung und herrliche Zukunft 12 1—13 6 14 1—21.

Das Thema von Jerusalems Schicksal in und nach dem Gericht über die Heidenwelt wird in zwei selbständigen Stücken behandelt: 1) 12 1-13 6 und 2) 14 1-21. Jedes derselben bietet ein eigentümliches Gemälde der eschatologischen Ereignisse, wenn schon natürlich auch hier die festen Lehren der nachexilischen Theologie zu Grunde liegen. In einem Punkte differieren die beiden Stücke so sehr, dass man sich die Frage vorlegen muss, ob sie beide einem Autor angehören können. Cap. 12 sagt nämlich nichts von einer zeitweiligen Eroberung Jerusalems durch die Heiden, während Cap. 14 diese deutlich in Aussicht stellt. Gleichwohl wird man an der Einheit des Autors festhalten können, s. Vorbemerkung zu 14 1-21, wenn auch vielleicht angenommen werden muss, dass beide Capitel nicht ganz gleichzeitig entstanden sind.

1. Jerusalems Rettung vor dem Ansturm der Heiden, seine reuevolle Erkenntnis einer schweren Schuld und seine Befreiung von aller Sünde und Unreinheit 12 1—13 6. Diese erste eschatologische Schilderung der Ereignisse *jenes Tages*, der immer an der Spitze eines neuen Satzes wiederkehrt, sucht die Veränderungen aufzuzeigen, welche die Rettung Jerusalems an den Geretteten selber hervorbringt. So folgen auf die Verheissung der Vernichtung der gegen Jerusalem anstürmenden Heiden 12 2-8 die Schilderung der grossen Klage, die Jerusalem dann voll Reue über eine schwere Versündigung abhalten wird 12 9-14, und die Darlegung, dass dann die Bewohner Jerusalems rein sein werden von aller Unreinheit, von Götzendienst sowie vom Prophetentum (s. zu 13 2) und vom Geist der Unreinheit 13 1-6. Eine durchgeführte einheitliche metrische Form lässt sich für dieses Stück nicht erkennen; die Schilderung der Klage v. 11-14 verläuft in einer so stereotypen Wiederholung derselben Worte, dass hier eine Aufzählung, nicht Poesie vorwaltet, und die Darlegung über das Prophetentum 13 3-6 erfolgt in prosaischer Ausführung. In den übrigen Teilen liegt das Schema der dreizeiligen Strophe zu Grunde; aber die Zeilen in den verschiedenen Tristichen sind nicht durch die ganze Darstellung von gleicher Länge.

1a, die Überschrift, rührt wie die fast gleichlautenden Überschriften in 9 1 Mal 1 1 vom Diaskeuasten her, s. zu 9 1 und Einleitung I 392. Wahrscheinlich stammt von ihm auch 1b, wenigstens sind solche Doxologieen zu dem Namen יְהוָה auch anderswo gerne eingefügt worden vgl. Am 4 13 5 8 f. 9 5 f.; zu den Ge-

danken des Distichons vgl. Jes 42 5. נְאֻם יְהוָה könnte am Anfang stehen, s. z. B. Ps 110 1; aber eine Einführung ist gar nicht nötig, vgl. 9 11 10 3.

2—8 Jerusalem vor dem Angriff der Heiden gerettet. 2, das erste Tristichon: *Siehe ich mache Jerusalem Zur Taumelschale für alle Völker ringsum Und es wird eine Umlagerung von Jerusalem sein,* l. וְהָיָה מָצוֹר עַל־י׳, s. unten. Jerusalem, vor dem gemäss der von Hes 38f. begründeten jüdischen Eschatologie die dorthin versammelten Heidenvölker vernichtet werden sollen (s. Vorbemerkung zu Mch 4 11–13), wird hier in origineller Weise als eine *Taumelschale,* סַף רַעַל (סַף ist hier nicht = *Schwelle*), dargestellt, zu der sich die Völker herzudrängen, die aber den daraus Trinkenden Verderben bringt, vgl. bes. Hab 2 15f. Jes 51 17–20, sowie Jer 25 15ff. Der mas. Text von v. 2b ist unhaltbar, die Übersetzungen, die man versucht hat (z. B. „auch für Juda wird Jerusalem eine Taumelschale sein“ etc. oder „auch um Juda wird Belagerung sein bei der Belagerung von Jerusalem“), sind grammatisch bedenklich und inhaltlich dem Zusammenhang widersprechend. Die jetzt vielfach beliebte Emendation von Geiger, nach der עַל vor יְהוּדָה zu entfernen ist, hilft nicht; man übersetzt dann: „Und auch Juda wird dabei sein bei der Belagerung Jerusalems“ (Wellh., Nowack). Aber es müsste doch תִּהְיֶה für יִהְיֶה gelesen werden (s. 14 14), und ob הָיָה בְמָצוֹר bedeuten kann: *an der Belagerung teilnehmen,* ist sehr die Frage, Hes 4 3 bedeutet es das Gegenteil: *belagert sein;* endlich hat Juda nach dem Folgenden ganz andres gethan, als sich an der Belagerung beteiligt, s. v. 6. Es scheint vielmehr וְגַם עַל־יְהוּדָה Glosse zu sein (גַּם ist in Glossen gerne gebraucht vgl. Hos 5 5 6 11) und einfaches וְהָיָה מָצוֹר für יִהְיֶה בַמָּ׳ gelesen werden zu müssen, vgl. LXX Cod. Alex. καὶ ἔσται περιοχὴ ἐπὶ Ἰερουσαλήμ. Damit gewinnt der Text den besten Sinn, der auch mit der Parallele v. 3 harmoniert: die Taumelschale Jerusalem wird von allen Völkern belagert sein. Dass die Schilderung bei dieser Emendation einen eigentümlichen Zug verliere, kann man nicht sagen, denn dieser ist erst in den Text hinein interpretiert worden. Die für das Versende bestimmte Randglosse wurde beigefügt, um hervorzuheben, dass auch Juda bei dem Ansturm der Völker gegen Jerusalem zu leiden hatte, vgl. zu v. 7f. 3, das zweite Tristichon: *Und an jenem Tage werde ich Jerusalem machen Zum Hebestein für alle Völker Und alle Nationen der Erde werden sich gegen es versammeln;* ein andres Bild für dieselbe Sache wie v. 2, hergenommen von der Kraftübung der Jünglinge beim Steinheben; dieses heidnische Spiel, das der Verf. im griechischen Gymnasium zu Jerusalem zu sehen bekam (II Mak 4 12–15), werden die Heidenvölker mit Jerusalem versuchen. Der Zwischensatz כָּל־עֹמְסֶיהָ שָׂרוֹט יִשָּׂרֵטוּ ist an dieser Stelle jedenfalls verfrüht; die Erfolglosigkeit darf hier noch nicht erwähnt werden, bevor sich die Völker versammelt haben. Auch wird die Verbindung von וְנֶאֶסְפוּ mit dem ersten Satze zerrissen. Dagegen kann der Umstand, dass שָׂרַט im Kal Lev 21 5, wo es allein im AT noch vorkommt, von dem absichtlichen Anbringen von Einschnitten gebraucht ist, kaum genügen, um für das Niph. die Bedeutung von *sich zerreissen, sich wund reissen,* bedenklich zu finden. Die Worte sind Glosse, beigesetzt, um sofort das negative Resultat aller heidnischen Bemühungen zu vermelden. 4abα, das dritte

Tristichon: *An jenem Tage, ist Jahwes Spruch, werde ich schlagen Alle Rosse mit Scheuen und ihre Reiter mit Wahnsinn, Aber über das Haus Juda öffne ich meine Augen.* *Ross* und *Reiter* repräsentieren die Weltmächte, s. zu 10 5. *Entsetzen* und *Wahnsinn* wird sie ergreifen, wenn die Strafe sie trifft, vgl. Dtn 28 28. Im Gegensatz dazu hat Jahwe seine Augen offen über *das Haus Juda*, = Jerusalem und Juda vgl. 10 6, d. h. er wacht über ihm und lässt ihm nichts widerfahren, was wider seinen Willen ist, vgl. Jer 32 19 I Reg 8 29 Ps 32 8.

$4^{b\beta}$ kehrt wieder zu v. 4^{a} zurück und giebt dazu nur eine Variante, die סוּס richtig als סוּס הָעַמִּים deutet, aber nicht daran denkt, dass סוּס allein schon die heidnische Macht darstellt (s. zu v. 4^{a}), und nach Dtn 28 28 noch עִוָּרוֹן zu תִּמָּהוֹן und שִׁגָּעוֹן fügt. Alles spricht dafür, dass das Sätzchen Glosse ist. **5** unterbricht den guten Gedankengang, der v. $4^{b\alpha}$ mit v. 6 verbindet, setzt ferner v. 6 schon voraus, indem er von Reflexionen redet, die erst gemacht werden können, wenn die von v. 6 verheissenen Dinge geschehen sind. Auch dass hier bereits die אַלְפֵי יְהוּדָה, *die Geschlechter Judas* (so ist besser für אַלּוּפֵי י׳, *die Häuptlinge*, in v. 5 und 6 zu lesen, da doch die Anführer allein nicht die Schlacht schlagen) erscheinen, fällt bei Vergleichung mit v. 6 auf, der mit בַּיּוֹם הַהוּא neu einsetzt und nun doch ebenfalls von den אַלְפֵי יְהוּדָה spricht. Der Text ist leider zu Anfang von v. 5^{b} verdorben, da die Bedeutung von אַמְצָה = *Stärke* sehr zweifelhaft ist, und auch wenn man לְיֹשְׁבֵי für לִי י׳ liest, bleibt das Verständnis schwierig; denn soll: *Stärke ist den Bewohnern Jer.'s in Jahwe, ihrem Gott*, heissen: also können wir über die Feinde herfallen, oder: wie der Sieg über die Feinde und Jerusalems Rettung zeigen? Ersteres scheint mir unmöglich: wenn die Bewohner Jerusalems Hilfe haben bei ihrem Gott, so brauchen die Geschlechter Judas doch nicht einzugreifen; letzteres ist eher annehmbar. Allem nach gehört somit v. 5 hinter v. 6, aber wohl nicht als genuiner Bestandteil, sondern als Glosse, vgl. zu v. 7f., wo die v. 5 durchschimmernde Unterscheidung von Jerusalem und Juda klaren Ausdruck findet. Nach LXX εὑρήσομεν ἑαυτοῖς τοὺς κατοικοῦντας ist vielleicht zu lesen: נִמְצָא חֵיל יֹשְׁ׳ = *Befunden wird die Kraft der Jerusalemer in Jahwe*, in לִי läge noch eine Spur von חֵיל vor. Zur Not kann auch in v. 5 das Schema des Tristichons gefunden werden.

6, ein Doppeltristichon: *An jenem Tage werde ich die Geschlechter Judas* (l. אַלְפֵי י׳, s. v. 5) *machen Gleich einem Feuerbecken in einem Holzstosse Und gleich einer brennenden Fackel in einem Garbenhaufen, Dass sie rechts und links verzehren Alle Völker rings umher, Jerusalem aber nach wie vor an seiner Stätte bleibt.* Wiederum originelle Bilder! Zu dem Gedanken, dass die Judäer selber eingreifen am jüngsten Tage, vgl. Mch 4 11-13 bes. 12f., zu dem Schlusssatz 14 11 Jo 4 20. Wie v. 4 בֵּית־יְהוּדָה Jerusalem und Juda zusammenfasst, so ist hier kein Gegensatz zwischen beiden zu erkennen: Die Geschlechter Judas, zu denen die Jerusalemer auch gehören, kämpfen für die Rettung der Hauptstadt. בִּירוּשָׁלִַם, das in vielen Codd. fehlt, ist zu entfernen und nicht durch Veränderung in בְּשָׁלוֹם zu halten, es giebt unnötig die Erklärung von תַּחְתֶּיהָ.

7 8 heben sich von der Umgebung schon dadurch ab, dass in der dritten Person von Jahwe gesprochen wird, während er sonst im ganzen Cap. selber redet. Dann sind hier zwei Etappen der Hilfe unterschieden: die erste bringt der Landschaft Juda, die zweite Jerusalem Rettung. Die beiden Verse gehören zusammen, vgl. neben יְהוָה als Subj. בֵּית־דָּוִיד in v. 7 und v. 8; die Reihenfolge ist aber eine verkehrte: während v. 7 an v. 6 keinen Anschluss hat, passt er sehr wohl als Fortsetzung von v. 8. Die Verse fallen auch nach ihrem Inhalt aus der Schilderung der eschatologischen Ereignisse heraus, ihr Hauptabsehen geht darauf, der Überhebung Jerusalems über die Landschaft entgegenzutreten, und darum wird darauf hingewiesen, dass die erste Hilfe von Jahwe der Landschaft, nicht Jerusalem gebracht wird. Das geht auf die Ereignisse der makkabäischen Zeit, man denke daran, dass die Makkabäer aus Modin, nicht aus Jerusalem stammten und dass die syrische Be-

satzung der Burg Akra erst 142 v. Chr. aus Jerusalem abziehen musste. Diese Ereignisse liegen aber für den Autor der Verse nicht in der Zukunft, sie sind ihm aus der geschehenen Geschichte bekannt; er bringt sie nur in Form einer Weissagung in Erinnerung, um nicht im eigenen Namen, sondern mit der Autorität eines Propheten die Spannung zu verurteilen, die zu seiner Zeit zwischen den Jerusalemern und den Bewohnern der Landschaft vorhanden war. Danach lässt sich ungefähr die Entstehungszeit dieser Verse bestimmen. Es ist bekannt, dass besonders unter Alexander Jannäus (102—76 v. Chr.) das Verhältnis zwischen der Regierung (= בֵּית דָּוִיד s. unten) in Jerusalem und dem Volke ein sehr gespanntes war, namentlich auch weil er ein Gegner der in der Gunst des Volkes stehenden Pharisäer war. Auf diese Zeit passt es ebenfalls, wenn auf die Heldenthaten der Jerusalemer verwiesen wird v. 8, wobei man am ersten an die Erfolge der Hasmonäer, eines Johannes Hyrkanus (134—104) und seiner Söhne Aristobul I. (103) und Alexander Jannäus, zu denken hat. Daher werden die Verse 7 und 8 erst am Anfang des 1. Jahrh. v. Chr. entstanden sein. Derselbe Autor kann in demselben Interesse auch וְגַם עַל־יְהוּדָה und v. 5 beigefügt haben; beide Zusätze sollen die Zusammengehörigkeit von Juda und Jerusalem hervorheben, besonders, dass die Landschaft in den syrischen Kriegen, auf welche der Autor von v. 7f. die Weissagung v. 2-6 deutet, mitgelitten und für Jerusalem mitgestritten habe. Auch diese beiden Verse kann man auf das Schema eines Tristichons zurückführen. Der Interpolator hat sich an das Metrum des Abschnitts gehalten. **7** תִּפְאֶרֶת = *Rühmen*, wie Jes 10 12. בֵּית דָּוִיד ist kein Beweis für vorexilische Zeit, es steht hier in Verbindung mit יֹשֵׁב יְרוּשָׁלָ‍ִם wie senatus populusque romanus, bedeutet somit einfach die Regierung (Wellh.), vgl. auch Ps 122 5; es brauchte nicht einmal ein König die Regierung zu führen. **8** gehört vor v. 7, s. Vorbemerkung. Für יֹשֵׁב י׳ wird hier wegen בָּהֶם der Plur. יֹשְׁבֵי י׳ zu lesen sein, den übrigens LXX überall bietet. יָגֵן בְּעַד, sachlich = יָגֵן עַל 9 15. כְּדָוִיד = ein Held wie David; zu der Umwandlung der Schwachen in Helden vgl. Jo 4 10. Zur Vergleichung eines Regenten mit *Gott*, כֵּאלֹהִים, oder mit dem *Engel Gottes* vgl. אֵל גִּבּוֹר Jes 9 5 und ferner II Sam 14 17; zu dem tertium comparationis s. Ps 34 8 35 5f.

9—14 Jerusalem, über das der Geist der Gnade und des Flehens ausgegossen ist, klagt über seine schwere Schuld. In origineller Weise ist hier der in dem üblichen eschatologischen Gemälde stereotype Zug der Geistesausgiessung verwertet (vgl. Hes 39 29 und s. zu Jo 3 1f.); denn hier wirkt die Geistesausgiessung Erkenntnis der Schuld und bittere Klage über dieselbe. Zeitgeschichtliche Ereignisse (s. zu v. 10) haben zu dieser Gestaltung der eschatologischen Erwartung geführt und konnten dazu führen, weil man das Heil in nächster Zukunft erwartete. Das Tristichon **9** schliesst gut an v. 6 an, während es mit v. 8 oder v. 7 keine direkte Verbindung hat. *Und an jenem Tage werde ich trachten Alle Nationen zu vernichten, Die gegen Jerusalem hergezogen sind.* Die Vernichtung der Heiden ist Vorspiel und Zeitbestimmung für die Geistesausgiessung: **10**, ein Doppeltristichon. *Und ich werde ausgiessen über das Haus David* d. h. die Obrigkeit s. v. 7; übrigens erwartet der Prophet für die Zeit nach der Besiegung der Weltmacht einen König als Regenten in Zion 9 9, *Und über die Bewohner von Jerusalem* d. i. die Untertanen *Einen Geist des Ergriffenseins und des Flehens.* Zu שָׁפַךְ רוּחַ vgl. Hes 39 29 Jo 3 1f. חֵן ist doch eher als *Ergriffensein, Rührung,* zu verstehen und nicht als Gnade, da es neben תַּחֲנוּנִים nur eine Wirkung des Geistes in den Empfängern desselben und nicht eine Eigenschaft des Spenders bezeichnen kann; also es ist ein aus tiefer Rührung hervorgehendes Flehen, das der Geist wirkt. *Und sie werden hinblicken auf . . . ., den sie durchbohrten, Und*

um ihn klagen, wie man um den einzigen Sohn klagt, Und bitter weinen über ihn, wie man weint über den Verlust des ***Erstgebornen.*** Die Schuld, über die sie klagen werden, ist mit הִבִּיטוּ אֵלַי אֵת אֲשֶׁר דָּקָרוּ angedeutet; es handelt sich somit um die Tötung eines Unschuldigen und zwar sind es Regierung und Volk von Jerusalem, die dieses Justizmordes sich schuldig gemacht haben. Wer der Märtyrer ist, frägt sich. Jedenfalls ist die Lesart אֵלַי sachlich und grammatisch unhaltbar; אֵלַי müsste sich auf Jahwe beziehen, den man doch nicht ***durchbohren*** kann, und אֵת אֲשֶׁר müsste einen Relativsatz zu dem Suff. in אֵלַי einleiten, was ebensowenig der Fall sein kann. Unter derselben Unmöglichkeit leidet die Konjektur אֵלָיו, ***auf ihn,*** für אֵלַי. Sprachlich möglich dagegen wäre אֱלֵי אֲשֶׁר (= אֶל־אֲשֶׁר), das man auch als Grundlage von εἰς ὃν ἐξεκέντησαν in einer Reihe von Codd. der LXX (lucianischer Recension) ansehen kann vgl. auch Joh 19 37. Aber die Schwierigkeit bleibt, dass die Form אֱלֵי sonst nur in Hi vorkommt und ausserdem אֵת gestrichen werden muss. Daher wird der Vermutung Wellh.'s beizustimmen sein, dass in אֵת י der Rest der durch Zufall oder Absicht zerstörten Näherbezeichnung des Märtyrers sei. Gewöhnlich meint man, diesen Mann nicht näher bezeichnen zu können, aber Rubinkam wird nicht Unrecht haben, wenn er auf den Hohepriester Onias III. hinweist, der das Haupt der strenggesetzlichen altgläubigen Partei war, im Jahre 175 abgesetzt wurde und im Jahre 170 durch von Jerusalem aus gedungene Mörderhand fiel (II Mak 4 27–34), vgl. auch Dan 9 26 11 22. Die Auffassung, dass der gute Hirte 11 4–14 sein Sohn Onias IV. sei, kann so nur an Wahrscheinlichkeit gewinnen. Onias III. war vor ihm der letzte rechtmässige Hohepriester gewesen, zwischen beiden kamen die drei Hirten 11 8, und jetzt war der ruchlose Alkimus im Amte 11 15–17 13 7–9. הִבִּיט אֶל־ steht hier in übertragenem Sinn = ***sich erinnern, voll Reue zurückdenken an,*** wie Ps 34 6. Zu der ***Klage um den einzigen Sohn*** vgl. Am 8 10. הֵמַר עַל ist = ***bitter klagen über,*** eigentlich: = bitter machen scil. die Klage; der Inf. setzt das verb. fin. fort Ges.- Kautzsch[27] § 113 z.

11—14, die Schilderung der allgemeinen Trauer, die dann statthaben wird. Sie wird so gross sein wie die Klage um ***Hadadrimmon in der Ebene von Megiddo.*** Hieronymus erklärt ***Hadadrimmon*** als Ortsnamen und identifiziert es mit Maximianopolis, das dem heutigen ***el-Leddschûn,*** dem alten ***Legio***, entspricht; da dieses wieder mit dem alten Megiddo zusammenfällt, so müsste Hadadrimmon auch Megiddo sein. Schon die Beifügung ***in der Ebene von Megiddo*** macht diese Identifikation unmöglich, es braucht nicht einmal daran erinnert zu werden, dass die Klage um Josia, an die man dachte, nicht in der Ebene von Megiddo, sondern in Jerusalem gehalten wurde. Überhaupt ist die Deutung auf eine Örtlichkeit aufzugeben und in Hadadrimmon der Name der Person, um welche man trauerte, nicht etwa des Mörders (wie Targ. für möglich hält, in dem Hadadrimmon als Mörder Ahabs des Sohnes Omris erscheint) zu sehen. Beide Elemente des Namens, Hadad und Rimmon, sind als Namen des babylonisch-syrischen Wettergottes nachgewiesen (zu Rimmon vgl. II Reg 5 18), darum wird auch die Komposition einen Gott bezeichnen, und die ***Klage um Hadadrimmon*** geht, in folge einer Vermengung des Tamûz mit Hadad-Rimmon, auf die Tamûz-Klage zurück, vgl. Hes 8 14 und Zimmern KAT[3] 399 450. Cheyne

(Encycl. Bibl. 1931) dagegen vermutet Textverderbnis, sieht in הֲדַדְרִמּוֹן ein Schreibversehen und liest für das Übrige sehr kühn כְּמִ' מְבַכּוֹת תַּמּוּזאָדוֹן = „wie die Klage der Frauen, die Tammuz-Adon beweinen". **12** beginnt die in stereotyper Wiederholung derselben Formeln verlaufende Darstellung der grossen Klage. Jedem Geschlecht im Lande wird ein besondrer Platz angewiesen und dabei sind wieder Männer und Frauen gesondert. Man kann sich danach eine Vorstellung machen, wie damals bei solchen Festlichkeiten die Ordnung aufrecht erhalten blieb. Die Namen sind schwerlich als eigentliche Nomina propia damals existierender Geschlechter, sondern als Bezeichnungen gewisser Stände oder Kategorien des Volkes zu fassen. בֵּית־דָּוִיד bezeichnet die regierende Familie vgl. v. 10. בֵּית־נָתָן ist nicht sicher zu erklären; aber es kann daran gedacht werden, dass נָתָן II Sam 5 14 I Chr 3 5 14 4 Lk 3 31 der Name eines Sohnes Davids ist. Es wäre also möglich, dass damit die Familie des an Rang dem Fürsten am nächsten Stehenden gemeint wäre. Targ. kombiniert den Sohn Davids mit dem Propheten Natan; aber dass an Propheten zu denken wäre, ist nach 13 1–6 unwahrscheinlich. **13** Den Namen der regierenden Geschlechter David und Natan scheinen Levi und הַשִּׁמְעִי als die der Priesterfamilien zu entsprechen: Levi das oberste priesterliche Geschlecht und *die Schimʿiten* (beachte das Patronymicum) das Geschlecht eines Grosssohnes Levis vgl. Num 3 17–21. Also je in der richtigen Abstufung sollen zuerst die regierenden, dann die priesterlichen Geschlechter folgen; mehr wird den Namen nicht zu entnehmen sein. Eigentümlich ist, dass im Targum die Schimʿiten durch das Geschlecht Mardochais des Sohnes Jairs des Sohnes Simeis erklärt werden. Vgl. Nestle ZATW 1904, 317 f. **14** Aus den v. 12 f. gegebenen Beispielen lässt sich schliessen, wie die Reihenfolge der übrigen Geschlechter sein soll.

13 1–6 Die Jerusalemer werden durch die Quelle, die sich ihnen aufthut, von Sünde und Schmutz gereinigt und aus dem Lande werden Götzendienst und Prophetie ausgerottet.

Auch hier ist ein Element der traditionellen Eschatologie verwertet. Von der Tempelquelle ist Hes 47 1–12 Jo 4 18 die Rede; aber wiederum macht der Autor eine originelle Anwendung von diesem Stücke der Tradition. Die Quelle dient der innern geistigen Reinigung; wohl mag den Anlass zu dieser Deutung die Kombination von Hes 47 1–12 mit Hes 36 25 gegeben haben, aber die Kombination hat der Autor vorgenommen. Vgl. auch Jes 4 4. Eigentümlich ist ferner die Zusammenstellung von Götzendienst und Prophetie und die Ankündigung, dass auch die letztere aus dem Lande verschwinden solle; besonders fällt dies auf, da Jo 3 1 für die Zeit des Heils gerade das Gegenteil weissagt, dass alle prophezeien werden. Doch ist das wohl nur ein scheinbarer Widerspruch; denn wenn alle Propheten sind, braucht man keine Extra-Propheten mehr, die sich als solche aufspielen. Zu dem „Krieg gegen die wildwachsende Prophetie" bildet die durch das Gesetz festgestellte Lehre den Hintergrund. Man kann keine undisciplinierten Seher und Schwärmer mehr brauchen, die sich um das, was legitim, was nach Gesetz Sitte und Brauch ist, nicht kümmern. Dass unter den bekämpften „Sehern" aber Männer von der Originalität und dem sittlich-religiösen Ernste der alten Propheten gewesen wären, ersieht man nirgends, man hat vielmehr den Eindruck, dass nur die Form, nicht der Gehalt bei ihnen prophetisch war. Merkwürdig ist allein, dass der Vertreter der Ordnung gegen die unruhigen Propheten selber mit einer Weissagung zu Feld zieht. Vgl. auch Duhm zu Jer 23 16–40.

1, ein Tristichon: ***An jenem Tage wird eine Quelle aufgethan sein Dem Haus David und den Bewohnern Jerusalems Für Sünde und Unreinheit.*** Zu der Tempel*quelle* vgl. Vorbemerkung, ferner 14 8 Hes 47 1-12 Jo 4 18 (Jes 33 21); zu ***Haus Davids*** und ***Bewohner Jerusalems*** 12 7 10. Die Verbindung der Quelle mit der moralischen Reinigung legten dem Verf. neben Hes 36 25 auch die kultischen Termini מֵי חַטָּאת Num 8 7 und מֵי נִדָּה Num 19 9 nahe; für לְחַטָּאת ist לְחַטָּאת zu schreiben. 2 ein Doppeltristichon: ***Und dann an jenem Tage ist der Spruch Jahwes*** (צְבָאוֹת kann amplifikatorische Beifügung sein, vgl. 12 4), ***werde ich ausrotten Die Namen der Götzen aus dem Lande, So dass ihrer nicht mehr gedacht wird, Und auch die Propheten Und den unreinen Geist Schaffe ich fort aus dem Lande.*** Zu v. 2ª vgl. Hos 2 18 f. Dass nach dem Exil der Götzendienst aus Israel verschwunden gewesen sei, ist eine irrige Auffassung; dagegen zeugen ausser der erwähnten Stelle z. B. auch Jes 27 9 Ps 16 und die häufige Polemik gegen die Götzen, vgl. zu Hab 2 18 f. Die Zusammenstellung des bekämpften Prophetentums mit dem ***unreinen Geist*** ist bezeichnend, unser Prophet vertritt eben die „reine Lehre“, zwar auch in Prophetien, aber freilich wohl nur schriftlich und anonym, vgl. Vorbemerkung. 3 Die Abneigung gegen das Prophetentum wird einst so gross sein, dass der als Prophet auftretende Sohn von seinen eigenen Eltern getötet wird; sie vollziehen an ihm das Urteil, das im Gesetz dem Lügenpropheten gesprochen ist Dtn 13 6 18 20. Prophet gilt soviel als Feind der reinen Lehre. 4 Die Propheten werden selber des verfehmten Berufes sich schämen und ihn aufgeben. ***Wird einer noch von prophetischer Begeisterung ergriffen*** = בְּהִנָּבְאֹתוֹ, wofür aber entweder regelmässig בְּהִנָּבְאוֹ oder mit Bildung nach Art der ל״ה (s. GES.-KAUTZSCH[27] § 75 qq) בְּהִנָּבוֹתוֹ zu lesen ist, יֵבֹשׁוּ ***so schämt er sich*** seines Schauens. Das Zeichen des Propheten, den ***härenen Mantel*** (vgl. II Reg 1 8 Mt 3 4 Mk 1 6), zieht keiner mehr an. לְמַעַן כַּחֵשׁ bedeutet nicht, um sein Prophetentum zu verheimlichen, sondern ***um zu betrügen*** scil. mit seinen Prophezeiungen, die geradezu als Lügen gelten. 5 Niemand will nicht einmal mehr Prophet gewesen sein. Mit dem Sing. וְאָמַר wird ein Beliebiger aus den v. 4 beschriebenen Propheten herausgegriffen. לֹא נָבִיא אָנֹכִי, so hat auch Amos gesprochen, s. Am 7 14. כִּי אָדָם הִקְנַנִי מ׳ kann nicht bedeuten: Ich bin schon in der Jugend als Sklave von jemand gekauft worden; denn אָדָם heisst nicht „jemand“, sondern „jedermann“, auch ist הִקְנַנִי auffällig als einziger Beleg eines Hiph. von קָנָה, und endlich war doch nicht jeder Sklave Landarbeiter. Man lese daher mit WELLH. und NOWACK אֲדָמָה קִנְיָנִי d. h. ***Land ist mein Besitz von meiner Jugend auf,*** also: die Landarbeit ist mein Beruf, ich bin Landwirt von Jugend auf. 6 Selbst die ***Narben*** von Ritzwunden, die er sich als Prophet wohl zur Erzeugung der Ekstase nach Art der aus I Reg 18 28 f. bekannten Nebiim beigebracht hat, will er nicht als Beweis seines früheren Prophetentums gelten lassen, sondern lieber im ***Buhler***hause empfangen haben. Zu den Hautritzungen s. meine Gesch. der isr. Rel. [4] § 10 S. 36. בֵּין יָדֶיךָ ist wohl = ***auf deiner Brust,*** wie בֵּין עֵינַיִם = ***auf der Stirne***; WELLH. meint dagegen, der Ausdruck könnte vielleicht bedeuten: die vorliegen, die du nicht ableugnen kannst. מְאַהֲבָי sind nicht die Eltern, sondern = ***meine Buhlen***

vgl. Hos 2 7. אֲשֶׁר ist am besten als Stellvertreter des כִּי recitativum zu erklären, vgl. GES.-KAUTZSCH[27] § 157 c, und בֵּית ist = בְּבֵית, vgl. § 118 g.

7—9 gehört zu 11 4–17, s. die Erklärung oben nach 11 17.

2. Jerusalems Rettung aus den Händen der Heiden und seine Erhebung zum heiligen Zentrum der Welt 14 1–21. Im Unterschied von dem parallelen Stücke 12 1—13 6 stellt Cap. 14 hauptsächlich die äusseren Folgen dar, die Jerusalems Rettung am Ende der Tage begleiten: die Veränderungen in Natur und Geschichte. Auch hier liegen der Schilderung die Weissagungen früherer Propheten zu Grunde, aber auch hier wiederum sind sie in eigentümlicher Ausführung gegeben, vgl. die Erklärung. Auf den wichtigen Unterschied, dass hier von einer Eroberung Jerusalems durch die Feinde gesprochen wird, während Cap. 12 nur von einer Belagerung handelt, ist schon in der Vorbem. zu 12 1—13 6 14 1–21 hingewiesen. Wahrscheinlich ist dieses Schwanken in der Schilderung des Geschicks Jerusalems durch die Verschiedenheit der älteren Weissagungen hervorgerufen, die wohl in der späteren Überarbeitung alle die Rettung Jerusalems melden, aber zu einem grossen Teil die Feinde doch zuerst siegreich sein lassen, vgl. für diese Verbindung von älteren Elementen, die den Sieg der Feinde weissagen, und von jüngern Zusätzen, welche die Rettung verheissen, z. B. Jes 5 29f. 31 4f. Schwankt die Darstellung in Bezug auf das Mass der Erfolge der heidnischen Feinde, so ist doch überall das definitive Resultat dasselbe: die Rettung Jerusalems, und darauf kommt es an. Deshalb ist auch Cap. 14 nicht von einem andern Autor abzuleiten als 12 1—13 6. Das ganze Capitel zerfällt in einzelne Teile von verschiedener Grösse, die in der Regel wie 12 1—13 6 durch וְהָיָה בַּיּוֹם הַהוּא eingeleitet sind: v. 1–5 schildern das Erscheinen Jahwes und seiner Heiligen zur Rettung Jerusalems; nach v. 6f. ist Jahwe das ewige Licht der glücklichen Zeit des Heils, sodass Tag und Nacht nimmer wechseln; v. 8–11 verheissen den Ausgang einer doppelten Quelle von Jerusalem, das Königtum Jahwes über die ganze Erde und die wunderbare Änderung der geologischen Konfiguration Palästinas; v. 12–19 sprechen von der Strafe der Völker, die nicht zur Anbetung Jahwes nach Jerusalem hinaufziehen, und in v. 20f. wird endlich die Heiligkeit Jerusalems und Judas geschildert. Metrisch liegt der Darstellung vielfach das Schema des Vierzeilers zu Grunde, doch s. zu den einzelnen Abschnitten.

1—5 Jahwe erscheint mit seinen Heiligen zur Rettung des von den Feinden eroberten Jerusalems. Der Abschnitt ist durch verschiedene Vermehrungen bereichert: einmal erweist sich v. 2 als Interpolation dadurch, dass hier Jahwe selber spricht, während v. 1 und v. 3 von Jahwe in dritter Person gehandelt wird, dass ferner hier von Jerusalem die Rede ist, während v. 1 Jerusalem angeredet wird (s. auch zu v. 5^b), und dass endlich וְיָצָא v. 2^b mit וְיָצָא v. 3^a sehr unschön sich stösst. Dann ist in v. 4 die Bestimmung der geographischen Lage des Ölbergs, die für Jerusalemer und Judäer doch rein überflüssig ist, spätere Zuthat, wie noch andre kleinere Bestandteile. Endlich ist auch in v. 5 die historische Notiz über die Flucht beim Erdbeben zur Zeit Uzzias ein sekundäres Element des Textes, wahrscheinlich veranlasst durch die falsche Lesung von ונסתם (s. zu v. 5). Was als ursprünglicher Bestand übrig bleibt, ordnet sich leicht in das Schema von drei Vierzeilern.

1 3, der erste Vierzeiler: *Siehe es kommt ein Tag Jahwes, Da wird deine Beute geteilt in deiner Mitte, Und Jahwe zieht aus und kämpft Wie einst als er kämpfte am Tage des Krieges.* Dass Jerusalem angeredet ist, erleidet keinen Zweifel. יוֹם und יְהוָה sind hier durch das Verbum בָּא getrennt, darum musste letzterem לְ vorgesetzt werden; dass aber mit יוֹם לַיהוָה, *ein Tag Jahwes,* nur der bekannte יוֹם יְהוָה, *der Tag Jahwes,* gemeint ist, versteht sich und ergiebt sich aus dem folgenden von selbst. Zum *Beuteteilen* der Sieger vgl. zu Jo 3 3. **3** בַּגּוֹיִם הָהֵם ist eingeschoben, um die Beziehung auf die Interpolation v. 2 herzustellen. כְּיוֹם וגו׳ bedeutet: wie er überhaupt jemals

im Kriege gekämpft hat; man kann an die Rettung Israels aus Ägypten oder an den Kampf gegen die Drachen in der Urzeit denken, vgl. Dtn 4 34 Jes 51 9–11. קְרָב ist das im Aramäischen gebräuchliche Wort für *Krieg*, vgl. zu Koh 9 18.

2 ist Glosse zu v. 1ᵇ, s. die Gründe in der Vorbemerkung zu v. 1–5. Auch sachlich ist die Reihenfolge nicht gut; denn v. 2ᵃᵅ müsste chronologisch v. 1ᵇ vorangehen. Auffallend ist zudem, dass das Sätzchen וְנָשַׁסּוּ הַבָּתִּים וְהַנָּשִׁים תִּשָּׁגַלְנָה Reminiscenz aus der Schilderung von Babels Eroberung ist Jes 13 16. Wahrscheinlich hat der Glossator in v. 1 nicht die Weissagung des eschatologischen, sondern eines für ihn bereits der Geschichte angehörenden Geschickes Jerusalems gesehen; man könnte an Antiochus Epiphanes denken, der 170 v. Chr. Jerusalem brandschatzte, unter den Bewohnern ein grosses Blutbad anrichtete und den Tempel plünderte (I Mak 1 20–24). Dies Ereignis mochte der Glossator sehr wohl als Vorspiel der vom Propheten in Aussicht gestellten definitiven Rettung betrachten.

4, der zweite Vierzeiler: *Und es treten seine Füsse auf den Ölberg Und es spaltet sich der Ölberg in der Mitte Und es weicht die Hälfte des Berges nach Norden Und die andre Hälfte .... nach Süden.* Zu den Wirkungen, die Jahwes Erscheinen auf Erden begleiten, vgl. zu Mch 1 4, s. ferner Jdc 5 5 Nah 1 5 Hab 3 6 Jes 63 19. Über die geographische Glosse, die die Lage des Ölbergs bestimmt, s. Vorbem. zu v. 1–5. בַּיּוֹם הַהוּא fehlt mit Recht in den babyl. Codd. Als Glosse betrachte ich auch den Schluss von v. 4ᵃ: מִזְרָחָה וגו', da diese Worte nur ausführen, was sich aus v. 4ᵇ von selbst ergiebt; denn wenn die beiden Hälften des Ölbergs nach Norden und Süden wichen, so zieht sich ein grosses Thal dazwischen von Osten nach Westen. Hinter וְחֶצְיוֹ scheint ein dem וּמָשׁ im Parallelstichos entsprechendes Verb ausgefallen zu sein.

5ᵃᵅᵇ, der dritte Vierzeiler: *Und verstopft wird das Thal .....,...... bis Asal, Und einzieht Jahwe dein Gott Und alle Heiligen mit ihm.* Der Text von v. 5ᵇ ist am besten erhalten, doch ist mit LXX וְכָל־ für כָּל־ und עִמּוֹ für עִמָּךְ zu lesen; ferner ist אֱלֹהַי in אֱלֹהֶיךָ zu korrigieren, der Schreiber verirrte sich von dem einen כ auf das andere, sodass im hebr. Text auch das von LXX noch gebotene ו fehlt. Angeredet ist Jerusalem, wie in v. 1; diese Anrede ist dem Inhalt viel mehr entsprechend, als das אֱלֹהַי, „mein Gott", des hebr. Textes. Die *Heiligen* sind die Engel, die himmlischen Heere, die Jahwe zum Kampfe gegen die Feinde Jerusalems mit sich führt, vgl. Jo 4 11 Ps 103 20. Der Anfang, v. 5ᵃᵅ, ist verdorben; jedenfalls ist aber, da keine „ihr" angeredet sind, mit LXX, Targ., Symmachus, den babyl. Codd. und dem Cod. Erfurtensis 3 (s. Baer-Delitzsch 84 89) וְנִסְתַּם, *und verstopft wird,* für וְנַסְתֶּם, *und ihr werdet fliehen,* zu lesen. Die Örtlichkeit גֵּיא־הָרַי, nachher גֵּי־הָרִים, ist unbekannt, an die *Berge* von 6 1 ist schwerlich zu denken; der Lage nach entspräche גֵּיהִנֹּם, wie Wellh. zu lesen geneigt ist. Aber der weitere Text ist unverständlich; auch wenn man כִּי יַגִּיעַ in וְנָגַע [הָרִי]ם ändert, so weiss man nicht, was es sagen soll: *Und es reicht das Thal Hinnom bis Asal* (vgl. zu נָגַע אֶל־ Jer 51 9), da die Lage von אָצַל, in Pausa אָצֶל, nicht bekannt ist, vgl. auch Mch 1 11.

5ᵃᵝ וְנַסְתֶּם וגו' ist Glosse zur Erklärung des von נוס, *fliehen*, abgeleiteten ונסתם zu Anfang des Verses; die Glosse erinnert in gelehrter Weise an das Erdbeben zur Zeit Uzzias, auf das nur noch die einem ähnlichen gelehrten Interesse entsprungene Notiz in Am 1 1 hinweist, s. zu Am 1 1. Nur einem Glossator kann man zutrauen, dass er derart aus der Rolle fällt und die Leute, die den jüngsten Tag erleben sollen, zugleich als Zeitgenossen des Erdbebens unter Uzzia hinstellt.

6 7 In der herrlichen Endzeit bleibt zu Jerusalem die Temperatur immer gleich angenehm und ist es stets heller Tag ohne Wechsel von Licht und Finsterniss. Wenn Jahwe auf Zion sich niederlässt, sind die Bewohner Jerusalems vor jeder Unbill der Witterung geschützt und ist er selber das nie untergehende ewige Licht. Diese Schilderung erinnert an Jes 4 5 f., vgl. ferner Jes 30 26 60 19 f. 24 23 Hes 24 23, sowie Apk Joh 21 23 22 5 und bes. Apk Esr 7 39–42. Ausser der Einleitung וְהָיָה בַּיּוֹם הַהוּא, die für das Metrum unberücksichtigt bleiben kann, liegt in v. 6 f. ein Tristichon vor, dessen Zeilen ungefähr in der Mitte eine Cäsur aufweisen. **6** *Nicht wird sein Hitze und Kälte und Frost,* für אור, das mit der Aussage von v. 7 in Widerspruch steht, ist mit Wellh., Oort, Nowack dem ganzen Zusammenhang gemäss חום, *Hitze,* zu lesen, vgl. auch Jes 4 6 Apk Esr 7 41, und für יקרות יקפאון, das unverständlich ist (s. Anmerkung bei Kautzsch), hat man nach LXX (καὶ ψύχη καὶ πάγος) mit den genannten Erklärern וְקָרוּת וְקִפָּאוֹן, = *und Kälte und Frost,* zu setzen (Ḳĕrē liest wenigstens auch 'וְקִפ für 'יִקְפ). **7** *Und es wird beständig Tag sein, ohne Wechsel von Tag und von Nacht Und auch zur Abendzeit wird Licht sein.* יוֹם־אֶחָד ist = *ein* ununterbrochener beständiger, einziger *Tag,* wie die Fortsetzung deutlich macht, aus der allerdings mit Wellh. הוּא יִוָּדַע לַיהוָה, = *er ist Jahwe bekannt* (für das Imperf. l. vielleicht das Partic. יָדוּעַ), als „ein Stossseufzer, gläubig und resigniert zugleich“, auszuscheiden ist.

8 Der doppelte Quell, der von Jerusalem ausgeht. Ohne die Einleitungsformel (s. zu v. 6) macht v. 8 ein Tetrastich aus: *Es wird lebendiges Wasser von Jerusalem ausgehen, Die Hälfte davon* fliesst *nach dem östlichen Meere* d. i. das Tote Meer, *Und die andre Hälfte nach dem westlichen Meere* d. i. das mittelländische, *Im Sommer und im Winter wird es vorhanden sein;* für יִהְיֶה l. mit Wellh. und Nowack, da מַיִם Subj. ist, den Plural יִהְיוּ. Zu der Tempelquelle, die hier nach beiden Seiten frisches Wasser spendet, also das Land im Osten und Westen fruchtbar macht, vgl. zu 13 1.

9 Jahwe, der eine König und der eine Gott der ganzen Welt. Ein Distichon von zwei Langzeilen: *Und Jahwe wird König sein über die ganze Welt, Jenes Tages wird Jahwe einer sein und sein Name einer.* כָּל־הָאָרֶץ muss trotz v. 10 = *die ganze Erde* gefasst werden, da die Deutung = *das ganze Land* doch im Zusammenhang zu wenig besagt; die Hoffnungen der Juden reichten auch in politischer Hinsicht bis an die Grenzen der Erde vgl. z. B. Jes 2 2–4 Mch 4 1–4 5 3. Der politischen Einheit unter der Herrschaft Jahwes wird die religiöse Einheit der Welt entsprechen: Jahwe ist der eine Gott und im Kultus der ganzen Welt wird sein Name gebraucht. Der Monotheismus herrscht also nicht nur in sofern, als die andern Völker mit andern Namen den einen Gott anrufen, vgl. Mal 1 11 14.

10 11 Die Änderung der geologischen Gestaltung des Landes, so dass Jerusalem über seine Umgebung, die zur Ebene wird, emporragt. Zu dieser physischen Erhöhung Jerusalems vgl. Vorbem. zu Mch 4 1–5. Wahrscheinlich bilden die beiden Verse einen Sechszeiler und ist am Anfang die Einleitungsformel וְהָיָה בַּיּוֹם הַהוּא zu ergänzen (vgl. zu v. 6). *Das ganze Land wird sich zur Ebene wandeln Von Geba' bis Rimmon im Süden Jerusalems,* gemeint ist

somit die Landschaft Juda, da *Geba'* an der Nordgrenze Judas liegt vgl. I Reg 15 22 II 23 8 und *Rimmon* nach der Beifügung „im Süden von Jerusalem" das an der Südgrenze von Palästina gelegene sein muss, vgl. עֵין רִמּוֹן = *Umma er-Ramāmīn* Jos 15 32. *Dies aber wird hoch sein und an seiner* alten *Ort und Stelle wohnen Vom Benjaminsthor bis zu den Königskeltern.* Zu וְרָאֲמָה statt וְרָמָה vgl. zu וְקָאם Hos 10 14. In den folgenden Angaben der Grenzen Jerusalems halte ich die Worte עַד־מְקוֹם bis חֲנַנְאֵל für Einschub: einmal ist *vom Benjaminstor,* das nach Jer 37 13 in der nördlichen Stadtmauer zu suchen ist (vielleicht = Schaftor ZDPV 1885, 282), *bis zur Stätte des Thores* הָרִאשׁוֹן, das man mit dem שַׁעַר הַיְשָׁנָה im westlichen Teil die Nordmauer identifiziert (s. zu Neh 3 6), *bis zum Eckthor,* das an der Nordwestecke der Stadt liegt, *und vom Turm Chananel,* der in der Nähe des Schafthors sich fand (s. zu Neh 3 1), *zu den Königskeltern,* die vermutlich im Süden beim königlichen Garten lagen, keine gute Bestimmung der Ausdehnung der Stadt, da nur die Nord- und die Ostgrenze angegeben sind; dann findet sich die Angabe מִמִּגְדַּל חֲנַנְאֵל עַד־שַׁעַר הַפִּנָּה auch Jer 31 38 in einem ähnlichen Texte. Ich vermute daher, dass diese Worte als Randglosse unserer Stelle beigeschrieben waren und in verkehrter Ordnung und versehrtem Zustand (הַפִּנִּים statt הַפִּנָּה und וּמִגְדַּל statt 'מִמִּגְ) in den Text gerieten und dass auch עַד־מְקוֹם שַׁעַר הָרִאשׁוֹן, = *bis zur Stätte des früheren Thores,* sekundär ist, vielleicht beigegeben, weil das Eckthor, das damit erklärt werden soll, zur Zeit des Glossators nicht mehr existierte (vgl. ZDPV 1885, 281). Lassen wir diese fremden Elemente weg, so giebt der Text ganz gut die Ausdehnung Jerusalems von Norden nach Süden an. **11** beginnt mit וְיָשְׁבוּ בָהּ, das schwerlich was andres ist als eine fehlerhafte Dittographie des vorhergehenden oder des nachfolgenden וְיָשְׁבָה; ohne diese Einfügung schliessen sich die zwei letzten Stichen viel besser an v. 10 an: *Und ein Bannfluch wird nicht mehr eintreten Und Jerusalem in Sicherheit wohnen* d. h daliegen. Zu dem *Bann* חֵרֶם vgl. Jes 43 24–28 Jer 25 9 Mal 3 24.

12–19 Die Strafe der Völker, die wider Jerusalem zu Feld gezogen sind, und der von ihnen Übriggebliebenen, die Jahwe nicht Verehrung erweisen. Ein fremdes Element, das den Zusammenhang stört, sind die Verse 13 und 14; was übrig bleibt, lässt sich in sieben Tetrastiche gliedern. **12ᵃ**, die erste Strophe: *Und das wird der Schlag sein, Womit Jahwe schlagen wird Alle die Völker, Die gegen Jerusalem zu Felde zogen.* **12ᵇ**, die zweite Strophe: *Verfaulen lassen wird er ihr Fleisch, Während sie noch auf ihren Füssen stehen, Und ihre Augen verfaulen ihnen in den Augenhöhlen Und ihre Zunge verfault ihnen im Munde.* Vgl. zur Sache Hes 38 22. Der Inf. absol. הָמֵק dient der Hervorhebung des Verbalbegriffs, vgl. den lateinischen Infin. historicus und s. GES.-KAUTZSCH[27] § 113ff. Der Singular geht auf die einzelnen Völker, vgl. § 145 m; auch am Schluss ist demnach der Sing. בְּפִיהוּ zu lesen (WELLH., NOWACK), vgl. לְשׁוֹנוֹ.

13 14, eine Interpolation, die v. 12 von der Fortsetzung v. 15 trennt und auf die Situation von v. 2 zurückführt (WELLH., NOWACK, G. A. SMITH). Sie giebt eine neue Version über die Art und Weise der Vernichtung der Feinde, vgl. 12 4 6 14 3–5; am nächsten steht die Schilderung 12 4. Eine מְהוּמַת־יְהוָה, ein panischer Schrecken, wird gewaltige Ver-

wirrung unter *ihnen*, scil. den Völkern (vgl. aber auch v. 14, wo auch Juda mit ergriffen wird) anrichten, vgl. 12 4 I Sam 5 11 Jes 22 5. Infolge davon wird jeder den andern ergreifen und die Hand jedes sich wider den andern erheben, sodass sie also selber sich gegenseitig bekämpfen und umbringen, vgl. Jdc 7 22 Hes 38 21 II Chr 20 23. **14** Der von Jahwe gewirkte panische Schrecken ist so gross, dass selbst Juda in der Verwirrung *gegen* (nicht *in*) Jerusalem streitet. Doch bleibt es fraglich, ob diese Notiz über Juda nicht ein Einschub im Einschub, eine sekundäre Folgerung aus der allgemeinen Verwirrung, ist. Jedenfalls wird im Folgenden diese Angabe nicht berücksichtigt; denn es handelt sich nur um die grosse Beute, die der Reichtum der erschlagenen Feinde aus der Völkerwelt gewährt. Der Zusammenhang der verschiedenen Aussagen dieser Verse ist sehr lose (WELLH., NOWACK). Zu dem Streit Judas gegen Jerusalem vgl. zu 12 4 und 12 7 8 und zu der gewaltigen Beute vgl. Hes 39 10.

15, die dritte Strophe, ist die direkte Fortsetzung von v. 12, wie das וְכֵן *und ebenso*, das auf v. 12 zurückweist, deutlich genug zeigt: *Und der gleiche Schlag wird die Rosse treffen, Die Maultiere, die Kamele Und die Esel und alles Vieh, Das in jenen Lagern sich findet.* כַּמַּגֵּפָה הַזֹּאת ist vollständig überflüssig, es ist erst eingesetzt, als das durchaus verständliche וְכֵן durch den Einschub von v. 13f. zu weit von v. 12 getrennt war. **16**, die vierte Strophe: *Und so viele übrig bleiben aus allen Völkern, Die werden Jahr um Jahr hinaufziehen, Um den König Jahwe der Heere anzubeten Und das Laubhüttenfest zu feiern.* הַבָּאִים עַל־יְרוּשָׁלָםִ ist Glosse, die ausdrücklich beifügt, was sich aus dem Zusammenhang von selbst versteht: es handelt sich natürlich um den ganzen Überrest (כָּל־הַנּוֹתָר), der von der Heidenwelt noch übrig bleibt. Zu לְמֶלֶךְ יְהוָה vgl. v. 9. Die ganze Heidenwelt wallfahrt einst Jahr für Jahr zum Laubhüttenfest nach Jerusalem, wie jetzt schon die jüdische Diaspora dorthin pilgert. Jerusalem bildet das Zentrum der Welt für die Heiden, wie für die Juden; dort residiert der König der ganzen Erde und dort bringt man ihm alljährlich am Laubhüttenfest seine Huldigung dar, wie man andrerseits von dort auch seine Weisungen empfängt, vgl. Jes 2 2–4 Mch 4 1–4. Das *Laubhüttenfest* ist von alters her das wichtigste in der Reihe der Feste geblieben und hat auch in der späten Zeit, der unser Kap. angehört, seinen Charakter als Dankfest für den Erntesegen nicht ganz verloren; denn der Segen der Natur bleibt aus für die, welche nicht am Laubhüttenfest Jahwe für den empfangenen Segen den Dank abstatten, wie v. 17f. zeigt. **17**, die fünfte Strophe: *Welche aber nicht hinaufziehen Von den Geschlechtern der Erde nach Jerusalem, Um den König Jahwe der Heere anzubeten, Auf die wird kein Regen fallen,* d. h. deren Land wird unfruchtbar bleiben. **18**, die sechste Strophe: *Und wenn das Geschlecht der Ägypter Nicht hinaufzieht und nicht sich einstellt, So wird sie der Schlag treffen, Womit Jahwe die Völker schlägt.* Der Schluss אֲשֶׁר לֹא וגו' ist durch Abirren des Schreibers auf v. 19 fälschlich in v. 18 wiederholt; er ist hier aber unbrauchbar, da er gerade die besondre Behandlung Ägyptens unnötig machte, wenn sie dieselbe Strafe erfahren wie die andern Völker. Die Einsicht in diesen Widerspruch hat zum Einschub von לֹא vor עֲלֵיהֶם geführt, das jedoch mit Recht von LXX und Pesch. nicht geboten wird. Man lese also וַעֲלֵיהֶם und trenne dies Wort nicht durch Athnach von dem folgenden. Die Strophe besagt, dass die Ägypter, welchen der Nil das Land fruchtbar macht und welche keines

Regens bedürfen, nicht straflos ausgehen werden, wenn sie von Jerusalem fern bleiben. Jahwe straft sie, wie er die Völker straft. Was für eine Strafe es ist, wird nicht gesagt. Man denkt an Misswachs resp. Hungersnot, bei den Ägyptern eine Folge des Ausbleibens der Nilüberschwemmung; vielleicht weist aber הַמַּגֵּפָה darauf hin, dass die Ägypter der Schlag von v. 12 treffen soll. Dann dürfte zu beachten sein, dass in v. 18 mehrere Codd. אֶת־כָּל־הַגּוֹיִם resp. אֶת־כָּל־הָעַמִּים bieten, also direkt an v. 12 erinnern. **19**, die siebente Strophe: ***Das wird die Strafe Ägyptens sein Und die Strafe aller Völker, Welche nicht hinaufziehen zu feiern Das Fest der Laubhütten.*** חַטַּאת, eigentlich *Sünde*, hat hier wie Num 32 23 Jes 5 18 den Sinn von *Strafe*, die die Sünde nach sich zieht.

20 21 Die Heiligkeit Jerusalems und Judas. Die beiden Verse enthalten zwei Vierzeiler und eine Schlussbemerkung v. 21[b], die man vielleicht als Distichon wird fassen dürfen. **20[a]** ***Jenes Tages steht auf den Schellen der Rosse: Jahwe heilig;*** das bedeutet, dass die Rosse, die bei den Propheten so oft die widergöttliche Weltmacht repräsentieren vgl. 9 10 10 5 und zu Mch 5 9, dann nicht mehr kriegerischen Zwecken dienen, sondern im Dienste Jahwes stehen und ihm angehören. Darum tragen sie auch auf ihren *Schellen*, die schwerlich als Glöckchen, sondern als klirrende Metallplättchen zu denken sind, die Aufschrift: Jahwe heilig vgl. Ex 28 36. Aller Krieg hat dann ein Ende und Jerusalem bleibt unbefehdet. **20[b]** ***Und die Töpfe im Hause Jahwes werden sein Wie die Becken vor dem Altare.*** Wahrscheinlich besteht das tertium comparationis doch nicht in der Heiligkeit, da die Töpfe im Tempel überhaupt schon heilig waren, sondern in der Grösse: die Töpfe zum Bereiten der Opfermahlzeit müssen wegen der ungeheuren Menge der Opfernden riesengross sein (Wellh.). Unter den מִזְרָקִים sind dann Gefässe zu verstehen, die ein grosses Volumen aufwiesen, eigentliche Kessel. **21** Aber so gross die Tempelgefässe sind, sie genügen nicht, wenn die Unmasse der Pilger aus allen Völkern zu den Festen nach Jerusalem zieht; was an Töpfen in Jerusalem und Juda vorhanden ist, soll heilig sein, also zu kultischen Zwecken verwendet werden können: ***Dann wird jeder Topf in Jerusalem und in Juda Jahwe der Heere heilig sein Und alle Opferer werden kommen Und von ihnen nehmen und darin kochen.*** Dass mit dieser Schilderung nur überhaupt die Heiligkeit Jerusalems als des kultischen Zentrums der ganzen Welt hervorgehoben werden soll, versteht sich von selbst; vgl. zu Jo 4 17 und zu Jes 61 4–6. Ob v. 21[b] wirklich zum genuinen Bestande des Capitels gehört, ist mir fraglich. Der Gedanke, dass kein Händler mehr im Hause Jahwes sein soll, lässt sich wohl mit der Betonung der Heiligkeit des Tempels verbinden, aber berührt doch eine etwas andre Seite dieses Begriffes, vgl. Mt 21 12. Doch mag gar wohl recht oft das Treiben der Händler (כְּנַעֲנִי vgl. 11 7 11) als im Widerspruch auch mit der kultischen Heiligkeit des Tempels empfunden worden sein.

MALEACHI.

Einleitung.

I. Das Buch, sein Inhalt und seine Entstehung. Das Buch Mal ist das letzte unter den „Zwölf Propheten" im hebräischen AT wie in der griechischen Sammlung der LXX. Es trägt weit mehr als die Bücher Hag und Sach 1—8 den Charakter einer eigentlichen Prophetenschrift, da seinen Inhalt nicht ein Referat über Prophetenthätigkeit, sondern prophetische Mahnungen, Drohungen und Verheissungen ausmachen. Auch in der Form bewahrt es prophetische Art; denn wie in den meisten Prophetenschriften sind die Gedanken in metrischer Form ausgesprochen (vgl. darüber Vorbem. zu 1 2-5). Das Ganze zeigt eine überlegte Disposition: wie den einzelnen Abschnitten ein themaartiger allgemeiner Satz, aus dem das Folgende abgeleitet wird, vorangestellt ist, so findet sich an der Spitze des ganzen Buches ein kurzer Abschnitt, der als Grundlage der folgenden Darlegungen dient. Die Liebe des über die Grenzen Israels hinaus gebietenden Jahwes zu Jakob, die im ersten Abschnitt 1 2-5 festgestellt und bewiesen wird, ist dieser Ausgangspunkt. Liebt Jahwe wie ein Vater Jakob, so haben die Priester vor allem, die seine speziellen Söhne und Diener sind, ihm Liebe und Ehrfurcht zu erweisen und dafür zu sorgen, dass ihm auch durch die Laien die schuldige Verehrung zu teil werde, sie haben aber auch, wenn sie ihre Pflicht versäumen, zu gewärtigen, dass sie aus ihrer Ehrenstellung entfernt werden, vgl. den zweiten Abschnitt 1 6—2 9. Ist Jahwe der Vater Jakobs, so folgt ferner daraus, dass alle Angehörigen Jakobs Brüder sind und als Brüder miteinander leben sollen, also in Handel und Wandel einander Treue zu halten und sich vor jeder Untreue, ganz besonders auch in der Ehe, zu hüten haben, ansonst sie auf Jahwes Huld und Gnade nicht zählen dürfen, vgl. den dritten Abschnitt 2 10-16. Der Rest des Buches weist die Einreden der Skeptiker zurück, die an der vom Propheten behaupteten Liebe und Macht Jahwes zweifeln, weil ja im Gegenteil der Übeltäter und der Übermütige glücklich fahre, der Fromme aber keinen Nutzen seiner Frömmigkeit sehe. Es sind drei Absätze, in denen sich der Prophet gegen diese Skeptiker wendet: 1) 2 17—3 5: das Gericht wird plötzlich hereinbrechen, es bedeutet besonders für die unehrerbietigen

Söhne Levis eine genaue Sichtung und Läuterung und für die Übelthäter alle eine rasche Bestrafung; 2) 3 6-12: der Betrug, den das ganze Volk bei der Ablieferung des Zehntens und der Abgaben an den Tempel übt, ist die Ursache, warum in der Gegenwart von Jahwes Segen nichts gesehen werden kann; und 3) 3 13-21: der Tag wird kommen, wo der Unterschied zwischen Fromm und Gottlos für jedermann ersichtlich sein wird, wo die Gottlosen mit Stumpf und Stiel ausgerottet werden, aber den Gottesfürchtigen die Sonne des Heils und der Heilung von allen Schäden aufgeht.

Wie diese Inhaltsübersicht zeigt, ist das Buch im Grossen und Ganzen aus einem Gusse. So wie es aber vorliegt, ist es nicht auf einmal entstanden. Es liegen nämlich in dem Buche auch einige fremde Bestandteile vor, die eine andre Auffassung als das übrige Buch aufweisen. Für die kleineren Zufügungen ist die Auslegung zu vergleichen; hier sei nur auf die beiden wichtigen Zusätze aufmerksam gemacht, auf den Einschub 2 11 12, wozu vielleicht noch einige Elemente aus 2 14f. gehören, und auf den Anhang 3 22-24. Der Einschub 2 11 12 verurteilt in schärfster Weise die Heirat von Nichtjüdinnen als eine Entweihung des Heiligtums, als eine Sünde, die die Wirksamkeit des ganzen jüdischen Kultus in Frage stellt. Es ist sehr zu zweifeln, ob der Prophet, der über die Heiden ganz anders dachte (1 11), diese Verurteilung der Mischehen teilte; in den Versen, die ihm angehören innerhalb des Abschnitts von 2 10-16, ist es ihm um die Polemik gegen die Untreue überhaupt und besonders auch in Hinsicht darauf zu thun, dass die Ehescheidung so leicht genommen wurde. Der Anhang 3 22-24 ermahnt zum Gehorsam gegen das Gesetz Moses und verheisst in Interpretation von 3 1 das Kommen Elias als des grossen Widerherstellers der Ordnung aller Dinge vor dem jüngsten Tage, damit Jahwe nicht das Land mit dem Bann belegen müsse. Diese Zusätze bestimmen die Zeit der Entstehung des Buches: Die Verurteilung der Mischehen gehört in die Tage Nehemias und Esras, sowie der Herrschaft des PC in der Gemeinde; also existierte damals bereits das Buch, in das 2 11 12 eingeschoben ist. Der Anhang aber ist Jesus Sirach bekannt, der die Worte von 3 24 verwendet, vgl. JSir 48 10; also: wie die Prophetenschrift in der Zeit Nehemias und Esras, so war das Ganze samt dem Anhang schon vorhanden zur Zeit Jesus Sirachs, d. h. um 180 v. Chr.

II. Der Prophet, seine Zeit und seine Bedeutung. In der Überschrift 1 1 wird der Prophet, von dem die drei Capitel stammen, מַלְאָכִי genannt, ebenso in dem Titel des Buches bei LXX: Μαλαχίας, während im Texte 1 1 dafür ἄγγελος αὐτοῦ steht. Maleachi ist in der Tradition sein Name geblieben, doch hat er wegen seiner für einen Menschen wenig passenden Bedeutung: מַלְאָכִי = מַלְאָכְיָה, *Bote Gottes*, der späteren Legende Anlass gegeben, zu erklären, Maleachi habe die schöne Gestalt und das Aussehen eines Engels besessen, vgl. Pseudo-EPIPHANIUS Vitae prophetarum bei NESTLE Marg, 28 f. Nun ergiebt sich aus der ganzen Art von 1 1, dass die Überschrift des Buches in allen ihren Teilen von fremder Hand stammt, s. zu 1 1, also die Schrift ursprünglich anonym ausgegangen ist. Auch lässt sich noch erkennen, wie die Überschrift zu dem Namen Maleachi gekommen ist. Es wurde derselbe in dem מַלְאָכִי von 3 1 gefunden, sei es dass der Verf. der Überschrift diese Stelle auf den Propheten deutete und in מַלְאָכִי wirklich einen Eigennamen sah oder sei es dass er darin nur eine Bezeichnung des Propheten erblickte und es als Stichwort an die Spitze des

Buches stellte. Jedenfalls legt die Überschrift 1 1 die Stelle 3 1 anders aus, als der Anhang 3 22–24; aber sie hat mit ihrer Auslegung nicht mehr Recht als dieser s. zu 3 1.

Ist somit der Name des Propheten völlig unbekannt, und sind alle Vermutungen, die darüber aufgestellt wurden, nicht sicherer als die unrichtige Vermutung des Autors von 1 1, so lässt sich dagegen die Zeit des Propheten ziemlich genau feststellen. Alles weist auf die Periode von der Vollendung des nachexilischen Tempels bis zur Einführung des PC in der jerusalemischen Gemeinde. Denn einerseits existiert der Tempel 1 10 3 1 10 und kann in demselben geopfert werden, andrerseits sind die Zustände in Jerusalem derart, dass unmöglich die Durchführung der Reform durch Esra-Nehemia schon vorauszusetzen ist. Dies wird speziell auch dadurch ausgeschlossen, dass der Prophet die vom PC gebrachte scharfe Unterscheidung von Priestern und Leviten nicht kennt, sondern beide zusammen die Leviten nennt 2 4f. 3 3, vgl. Schlussbemerkung nach 2 9. Frägt man nach dem genaueren Zeitpunkt innerhalb dieser Periode, so wird man in die Nähe des Endes derselben verwiesen; denn die Verhältnisse, welche die Schrift in Jerusalem voraussetzt, sind ganz diejenigen, welchen durch die Reform Esra-Nehemias ein Ende bereitet werden soll. Man denke an die Gleichgiltigkeit dem Kultus gegenüber und an die Geringschätzung des Opfers und andrerseits an die Mühe, die es Nehemia kostete, die Zehntabgabe durchzusetzen, vgl. zu 3 6–12. Nichts spricht auch dafür, den Propheten zu einem etwa von Esra oder Nehemia abhängigen Zeitgenossen dieser Männer zu machen; die Polemik gegen die Mischehen 2 11f. stammt nicht von ihm, sie ist von einem Spätern, der ein Anhänger Esras und Nehemias war, in sein Buch eingefügt (s. zu der Stelle). Der Prophet ist ohnehin, wie seine Worte zeigen, ein durchaus selbständiger Mann, er gehörte offenbar zu dem Kreise der Gottesfürchtigen, von denen er in seinem Buche spricht 3 16f. 20f., dem Kreise in Jerusalem, der mit dem Treiben ihrer Volksgenossen unzufrieden war und eine Reform herbeiwünschte. Man wird darum mit der grössten Zuversicht die Entstehung des Buches Mal in die Zeit vor Nehemia und Esra ansetzen dürfen; wie kurz oder lang vorher, bleibt allerdings eine offene Frage. Hält man dafür, wie es die traditionelle Auffassung ist, dass Esra 458 v. Chr. in Jerusalem eintraf und das Gesetz 444 v. Chr. einführen konnte, oder stimmt man der Ansicht bei, die Nehemia zuerst nach Jerusalem kommen (um 445 v. Chr.) und Esras Thätigkeit in Jerusalem erst 432 beginnen lässt, sodass die Einführung des Gesetzes auf 430 fällt (s. KHC Esra und Nehemia Einl. V), so ist doch mit dem Ansatz, dass „Maleachi“ gegen das Ende der ersten Hälfte des 5. Jahrh. v. Chr., also um 460 resp. 450, gelebt habe, im Allgemeinen gewiss das Richtige getroffen. In dieser Zeit kommen auch 1 8 und 1 3 zu ihrem Rechte, s. zu diesen Stellen. Wenn TORREY das Buch erst der ersten Hälfte des vierten Jahrhunderts zuweist, so beruht dies lediglich auf seiner andern chronologischen Bestimmung der Statthalterschaft Nehemias in Jerusalem, die nach ihm nicht vor das vierte Jahrhundert fallen soll. Abgesehen von der Festlegung dieser Daten stimmt er aber der allgemeinen Argumentation zu. Anders urteilt nur WINCKLER, der die Schrift ins zweite Jahrhundert hinabsetzt, in die Zeit unmittelbar nach der Errichtung eines Altars für den olympischen Zeus auf dem Brandopferaltar zu Jerusalem am Ende des Jahres 168 v. Chr. Damit aber in Mal Anspielungen auf diese Ereignisse gefunden werden konnten, musste der Text in einer ganz unzulässigen Weise geändert werden. Jedenfalls kann der Versuch WINCKLER's nicht als

eine Erklärung des Maleachitextes angesehen werden. Übrigens bliebe bei einer so späten Ansetzung völlig unbegreiflich, wie Jesus Sirach schon um 180 v. Chr. einen Zusatz zu dem Maleachibuch, der 3 1 erklären will, citieren konnte; vgl. oben Einl. I (am Ende).

Der Prophet „Maleachi" gilt im Allgemeinen als ein einfacher Mann und für gewöhnlich wird ihm keine grosse Bedeutung zugeschrieben. Aber man wird mit dieser Beurteilung dem Propheten schwerlich gerecht. Es ist wahr, dass es seinen Tetrastichen an eigentlichem poetischen Schwunge fehlt; aber seine Darstellung, die sich oftmals in Rede und Gegenrede ergeht, macht doch keineswegs den Eindruck eines trockenen Schulvortrags oder blossen rabbinischen Schulstreits, sondern vielmehr des lebendigen Kontakts und des lebhaften Verkehrs mit Freunden und Gegnern. Was vor allem jedoch nicht gering anzuschlagen ist, das ist der Gedankeninhalt, den das Buch aufweist und der von einer selbständigen, eigenartigen und bedeutenden Persönlichkeit Zeugnis ablegt. Wohl ist er weit mehr ein Kind seiner Zeit, als es die alten Propheten des achten und siebenten Jahrhunderts gewesen waren, und er lebt in den Anschauungen der nachexilischen Periode; aber wenn er den Kultus hochhält und die Entrichtung des Zehnten fordert, so ist es wohl zu beachten, dass er darin die Formen sieht, in denen ein viel tieferer Gehalt sich ausdrücken kann, und dass ihm an dieser der rechten Form zu Grunde liegenden Gesinnung alles gelegen ist. Was er fordert, sind nicht Opfer und Zehnten, sondern in Opfern und Zehnten sich darstellende Ehrfurcht und Treue gegen Gott, vgl. 1 6f. 3 8. Er ist weder dem Formalismus noch der äusserlichen Gesetzlichkeit verfallen. Wie sehr er in die Tiefe des sittlichen Wesens der Forderungen Gottes eindringt, zeigt seine Beurteilung der Ehe und der Ehescheidung in 2 10 13f. 16, in der er sich von der Laxheit des gewöhnlichen Judentums weit entfernt und dem NT und vor allem Jesus nahe kommt. Obwohl er die Gefühle eines Juden teilt, wo es sich um die Edomiter handelt, ist er doch fern von dem fanatischen Nationalismus und engherzigen Partikularismus (die Worte gegen die Mischehen fallen nicht ihm zur Last, s. zu 2 11f.); er bekundet im Gegenteil eine merkwürdige Freiheit und Weite des Blicks, wenn er die Heiden, welchen es bei ihren Opfern in Aufrichtigkeit um Gottesverehrung zu thun ist, als bessere Diener des einen Gottes Jahwe hinstellt, als die Juden, die Jahwe verdorbene Gaben bieten (s. zu 1 10f.). Auch hier sieht man, wie wenig dem Propheten auf die Form und wie ihm alles auf den Sinn, auf die Gesinnung ankommt. Es ist in diesem Zusammenhang auch sehr beachtenswert, dass er das Gericht als ein innerjüdisches darstellt, jedenfalls ein Zeichen, dass er den Hochmut nicht teilt, der auf die Heiden hinabzusehen gewohnt war. Ist nicht alles bei diesem Manne vollständig aus einem Gusse und sind nicht die letzten Konsequenzen gezogen, zu denen seine Überzeugung führen musste (vgl. z. B. zu 2 10), so ragt er doch weit über die gewöhnliche Art des nachexilischen Judentums hinaus und reiht sich den selbständigen Persönlichkeiten an, die in den Verfassern von Hiob, Jona und Ruth uns aus dieser Periode bekannt sind. Sein Buch ist deshalb ein äusserst wertvolles Denkmal aus der Zeit vor der Einführung des Gesetzes, es verschafft uns, wie das Werk seines Zeitgenossen Tritojesaja, einen wichtigen Einblick in die Zustände zu Jerusalem, wo sich die verschiedensten Richtungen geltend machten: die „Übermütigen" (3 15), die Gleichgiltigen, die Skeptiker und die Frommen (Gottesfürchtigen), und wo Probleme und Fragen

auftauchten (über den Wert der Frömmigkeit), die noch lange die ernstesten und tiefsten Denker der jüdischen Gemeinde beschäftigten. Als das Zeugnis eines selbstständigen und über die Menge hervorragenden Mannes aus der Periode vor der fast völligen Alleinherrschaft des Gesetzes bildet das Buch Mal einen würdigen Abschluss des Zwölfprophetenbuches.

III. Litteratur. L. REINKE Der Prophet Maleachi 1856; A. KÖHLER Die Weissagungen Maleachis 1865; W. BÖHME Zu Maleachi und Haggai ZATW 1887, 210—217; J. BACHMANN Alttest. Untersuchungen 1894, 109—112: Kaleb oder Maleachi?; T. T. PEROWNE Malachi 1896; C. C. TORREY The Prophecy of 'Malachi' in Journal of Biblical Lit. 1898, 1—15; H. WINCKLER Altorientalische Forschungen II, 531—539 Maleachi (Dec. 1899); ED. SIEVERS Metr. Studien I. Textproben 1901, 498—501: Maleachi 1; T. K. CHEYNE Crit. Bibl. II, 1903, 194—198.

Erklärung.

Die Überschrift des Buches 1 1 lautet in ihrem ersten Teile wie die Überschriften Sach 9 1 12 1, die von der Hand eines Redaktors oder eines Diaskeuasten des Zwölfprophetenbuches herrühren, s. Sach Einl. I. Es ist daher zu vermuten, dass auch die Überschrift 1 1 denselben Ursprung habe und zwar in ihrem ganzen Umfang. Denn ohne die mit Sach 9 1 12 1 übereinstimmende Einleitungsformel steht בְּיַד מַלְאָכִי in der Luft, und dass diese Bemerkung von zweiter Hand stammt, verrät sich schon durch den Gebrauch von בְּיַד statt des üblichen אֶל־, s. Hag Einl. I S. 378. Es ist darum auch kaum zu bezweifeln, dass der Name מַלְאָכִי erst aus 3 1 erschlossen ist, der Verf. also seine Schrift anonym hat ausgehen lassen. S. Einl. II. Der wirkliche Name des Verf.'s ist unbekannt; denn die Hypothese BACHMANN's, dass der Zusatz der LXX zu v. 1: θέσθε δὴ ἐπὶ τὰς καρδίας ὑμῶν, auf den zu וְשִׂימוּ בְלֵב verderbten ursprünglichen Text וּשְׁמוֹ־כָלֵב, = *und sein Name war Kaleb*, zurückführe, also der Prophet Kaleb geheissen habe, ist haltlos, weil der griech. Text in hebr. Wiedergabe nur וְשִׂימוּ עַל לְבוֹתֵיכֶם lauten könnte, was einem וּשְׁמוֹ כָלֵב doch sehr fern steht, s. MATTHES ZATW 1903, 126 f. Das Plus der LXX will die etwas abrupt beginnende Ansprache v. 2 vorbereiten und einleiten oder ist beigefügt von jemand, der מַלְאָכִי (vgl. LXX ἄγγελος αὐτοῦ) nach Hag 1 13 als Bezeichnung Haggais, also Haggai als Autor von Mal Cap. 1—3, fasste und das durch diesen Zusatz aus Hag 2 15 18 andeuten wollte (TORREY).

I. Jahwes Liebe zu Jakob 1 2—5.

Die Wahrheit der Aussage, dass Jahwe Jakob liebt, beweist der Prophet mit dem Schicksal Esaus. Das Unglück, das den Bruder betroffen hat und vor dem Jakob bewahrt blieb, ist ein Argument für Jahwes Liebe zu Jakob, wie man ebenso aus der Liebe Gottes zu Israel folgern darf, dass er gegen dessen Feinde einschreiten wird, vgl. Jes 14 1. Wie im

Krieg nach antiker Anschauung der Sieg über Recht oder Unrecht entscheidet, so kann auch aus der Verschiedenheit des Schicksals sonst nahestehender Völker erschlossen werden, wer der Liebling Gottes ist. Jakob und Esau sind Brüder, also, sollte man denken, Jahwe gleich nahestehend; trotzdem hält Jahwe zu Jakob und bekundet, wie sehr sein Hass dem Hasse Jakobs gegen Esau entspricht. Das Unglück Edoms besteht in einer gewaltigen Verwüstung, die das Land betroffen hat. Es kann sich schwerlich um ein anderes Ereignis handeln, als um den Einbruch der Araber in der ersten Hälfte des 5. Jahrhunderts. Die Edomiter hatten schon, als die Katastrophe über Juda hereinbrach, gedrängt von den aus Süden einfallenden Arabern, sich auf Kosten der unglücklichen Judäer im Süden Judas festgesetzt, vgl. Sach 7 7 Ob v. 10–14. Jetzt war zu Anfang, resp. in der ersten Hälfte des 5. Jahrh. der Hauptvorstoss der Araber-Nabatäer erfolgt, der das edomitische Gebiet in eine Wüstenei verwandelte, vgl. Ob Einl. II S. 229. Schon in diesem ersten Abschnitt tritt uns das Charakteristische in Mal's Darstellungsweise entgegen, dass er sich in lebhafter Weise die Einreden der Hörer durch Fragen selbst vorlegt, um sie dann abweisen und widerlegen zu können. Mit der Schulsprache der Schriftgelehrten in der Mischna hat dieser Stil des Propheten nichts zu thun, sondern er hängt mit seiner persönlichen Eigenart zusammen. Wie das ganze Buch Mal in seinen originalen Abschnitten ist auch dieser Eingang in Vierzeilern abgefasst. Es sind deren vier: v. $2^{ab\alpha}$, v. $2^{b\beta}$ 3, v. 4^{a} und v. 4^{b} 5. Schon hier zeigt es sich, dass die Stichen der verschiedenen Strophen nicht in strikter Weise die gleiche Länge aufweisen; aber innerhalb einer und derselben Strophe ist immerhin die Gleichmässigkeit nicht zu verkennen.

2 Wie sehr Jakob bei Gott in Gnaden steht und von ihm geliebt wird, zeigt die Behandlung seines Bruders Esau, der den Hass Gottes in bitterster Weise soeben hat erfahren müssen, vgl. Vorbemerkung. נְאֻם יַהְוֶה ist der vierte Stichos der ersten Strophe, vielleicht ist צְבָאוֹת hinter יַהְוֶה zu ergänzen. וָאֹהַב, mit dem die zweite Strophe (v. $2^{b\beta}$ 3) beginnt, ist eine ganz unerwartete Folge der vorher konstatierten Bruderschaft Jakobs und Esaus (s. Am 1 11); die Liebe Jahwes zu Jakob kann, da sie allen Erwartungen widerspricht, um so weniger fraglich sein. 3 Da der Wechsel der Konstruktion von שִׂים, einmal mit direktem Obj. שְׁמָמָה, das andremal mit לְ in לְתַנּוֹת, hart ist und תַּנּוֹת statt des gewöhnlichen mascul. Plurals תַּנִּים sonst nirgends vorkommt, ist die Richtigkeit der Lesart לְתַנּוֹת zweifelhaft und die Übersetzung *für die Schakale* noch zweifelhafter. LXX εἰς δώματα scheint לִנְאֹת resp. לִנְוֹת *zu Wohnungen, zu Auen (der Wüste)* gelesen zu haben, was Böhme und Nowack für den richtigen Text ansehen, während Torrey der Konstruktion des ersten Sätzchens entsprechend besser nur נְוֹת liest und לת als Dittographie der vorangehenden Buchstaben erklärt. *Die Auen der Wüste* sind aber keine gute Parallele zu שְׁמָמָה, vgl. Jer 9 9 Ps 65 13. Oort sieht daher das ganze לְתַנּוֹת für fehlerhafte Dittographie von נַחֲלָתוֹ an und Cheyne hält לְמִירוֹת für möglich; das richtige wird aber sein, dass [לְ[מִ' נָתַתִּי dafür gelesen wird: *ich machte sein Erbe zur Wüste,* die Buchstaben sind in unrichtige Ordnung geraten und נָתַן לְ = *zu etwas machen* ist häufig, vgl. Gen 17 20 48 4 Jer 1 18. 4^{a}, die dritte Strophe: אֱדוֹם bezeichnet hier das Land, darum ist es als femin. behandelt, s. תֹּאמַר. Zu רֻשַּׁשְׁנוּ, *wir sind zerstört,* vgl. das Poel רשש Jer 5 17; wie die *Trümmer* im folgenden zeigen, geht die Bedeutung des Verbs besonders auf das Zerstören von Bauwerken. Dem Hochmut der Edomiter, der wie einst die Ephraimiten (Jes 9 9) spricht, setzt Jahwe sein Wort entgegen, dass alle Bemühung umsonst sei, um die definitive Verwüstung zu hindern. So rasch,

wie der Prophet dachte, ist allerdings Edoms Ende nicht gekommen; welche Blütezeit Edom noch erlebte, davon geben heute noch die Ruinen des jetzt verödeten Landes ein grossartiges Zeugnis, vgl. das Prachtwerk von Brünnow und v. Domaszewski Die Provincia Arabia I 1904. 4b 5 = vierte Strophe. Verödung eines Landes ist der Beweis für den Frevel seiner Bewohner und den göttlichen Zorn, der sie getroffen. Für וְקָרְאוּ, die 3. pers. Plur. für das indefinite „man“, scheint LXX das Passiv וְקֹרָא gelesen zu haben. Mit Sievers wird עַד־עוֹלָם als Zusatz zu betrachten sein, da die Juden zur Zeit Mal's doch nicht sehen konnten, dass Edom *auf immer* gehasst sei vgl. v. 5. 5 עֵינֵיכֶם und אַתֶּם heben hervor, dass es ihr eigenes Erlebnis und ihre eigene Erfahrung sein werde: יִגְדַּל וגו׳ d. h. Jahwes Macht reicht über die Grenzen Israels hinaus. Das ist der grosse Vorzug Israels, dass es die Liebe des allmächtigen Gottes besitzt. Universalismus und Partikularismus schliessen sich für Mal nicht aus.

2. Die Unehrerbietigkeit der Priester gegen Jahwe I 6—2 9.

Der Abschnitt zeigt, welche hervorragende Wichtigkeit der Opferdienst und die Priesterschaft in den Augen des Propheten hat. Dass ein Prophet so spricht, ist wohl zu beachten; die Zeiten haben sich geändert: seit Hesekiel eine Kultusverfassung für das neue Jerusalem entworfen hat und seit Haggai und Sacharja den Tempelbau als die wichtigste Angelegenheit der Zurückgekehrten hingestellt haben, mussten der Kultus und die Priesterschaft in der Wertung ganz besonders steigen. Es kann darum auch nicht auffallen, dass nicht alle Gemeindeglieder, sondern die Priester als die Söhne und Diener Jahwes erscheinen. Die Scheidung zwischen Klerus und Laien hat Fortschritte gemacht; aus der politischen Gemeinschaft wird eine theokratische Gemeinde, welche die Priesterschaft zu leiten hat. Das ist die Signatur des Zeitalters, das mit der Rückkehr aus dem Exil angebrochen ist. Immerhin ist anzuerkennen, dass Mal hinter der Vernachlässigung des Kultus einen tieferen Schaden erblickt: die Unehrerbietigkeit gegen Jahwe vgl. v. 6 7 14. Auch diesem Abschnitt liegen Vierzeiler zu Grunde, die allerdings zum Teil durch spätere Textverderbnis zerstört sind, s. die Auslegung.

6—14 Die Sünden der Priester. 6abα (bis מוֹרָאִי) die erste Strophe: der allgemeine Satz, von dem die Darlegung ausgeht: der Sohn hat seinen Vater zu ehren. Wie in der Parabel vom Weinberg Jes 5 1-7, so sollen auch hier die Hörer und Leser unbeeinflusst von der Rücksicht auf die eigne Person die Zustimmung zu der vom Proph. gestellten Forderung geben, um erst nachher zu merken, dass sie über sich selber das Urteil gesprochen haben. Darum setzt der Prophet die Anrede an die Priester zu ihrer Überraschung erst an das Ende. Sie sind die *Söhne* und die *Diener* Gottes, s. Vorbem. Hinter וְעֶבֶד ist nach LXX und den folgenden zwei Substantiven כְּבוֹדִי und מוֹרָאִי notwendig mit den meisten Auslegern יִירָא, = *(der Diener) fürchtet (seinen Herrn)*, einzusetzen. בֵּן יְכַבֵּד אָב erinnert an den Dekalog Ex 20 12 Dtn 5 16; zu den sog. Herrschaftspluralen אֲדֹנָיו und אֲדוֹנִים vgl. Ges.-Kautzsch 27 § 124i. 6bβ (von אָמַר an) 7aα die zweite Strophe. וַאֲמַרְתֶּם ist nicht Fortsetzung des Particips בּוֹזֵי שׁ׳, sondern Einführung der von den Priestern erwarteten Einrede (s. Vorbem. zu v. 2-5). 7aα Wie das *Opfer* לֶחֶם, *Brot, Speise*, genannt wird vgl. Lev 21 8 17, so kann der מִזְבַּח י׳ auch שֻׁלְחַן י׳, *der Tisch Jahwes*, heissen vgl. Hes 41 22. מְגֹאָל hat nirgends einen andern Sinn als *verunreinigt*,

befleckt, die Abschwächung in *minderwertig, schlecht,* (so WELLH.) ist schwerlich gerechtfertigt; die Befleckung liegt nicht an der Qualität des Opfers, sondern an der Haltung und Gesinnung derer, die es darbringen, wie der Proph. selbst sagt auf den neuen Einwand 7aβ, mit dem die dritte Strophe (v. 7 aβb 8a) beginnt und den sie gegen die mit מַגִּישִׁים beginnende Antwort auf die Frage von v. 6b erheben, indem sie sagen: *womit haben wir es befleckt?* l. mit LXX und TORREY גֵאַלְנוּהוּ für גֵאַלְנוּךָ, da nur von einer Befleckung des Opfers, nicht Jahwes die Rede war und die Rede sein kann. Die Geringschätzung, mit der die Priester vom Altar Jahwes redeten, haftet dem Opfer als Befleckung an. Die Tilgung von וַאֲמַרְתֶּם בַּמֶּה גֵאַלְנוּךָ durch WELLH. und NOWACK ist darum unberechtigt (TORREY). 8a Die Geringschätzung hat noch weitere Folgen, die Priester kümmern sich nicht, ob auch fehlerhafte Tiere geopfert werden, die nicht dargebracht werden dürfen vgl. Lev 22 22–25. In ihren Augen אֵין רָע *ist es nichts Schlimmes,* hat es gar nichts auf sich, schadet es nichts, wenn auch solche Tiere geopfert werden. Und doch würde 8b (Beginn der vierten Strophe) kein Landpfleger sich derartige Gaben gefallen lassen, l. nach LXX cod. Alex. und v. 10 13 2 13 mit WELLH. הֲיִרְצֵהוּ für הֲיִרְצְךָ; ein derartiges Geschenk (denn es handelt sich nicht um Abgaben) würde jedenfalls nicht bewirken, dass der Beschenkte dem Geber seine Gunst zuwendete. Der Sing. הַקְרִיבֵהוּ steht, weil der Prophet sich an den Einzelnen wendet: es soll es doch einer versuchen. Der פֶּחָה, *Statthalter,* braucht durchaus nicht Nehemia zu sein; dass er es aber gerade war, ist möglich. Doch hat es natürlich von Scheschbazzar an bis in die griechische Zeit in Jerusalem Statthalter gegeben. אָמַר יְהוָה צְבָאוֹת ist wie öfters hier eingeschoben. 9 gehört eng mit v. 8b zusammen und zieht ironisch den Schluss aus v. 8b, um zu zeigen, welche beleidigende Geringschätzung Jahwes ihr Thun einschliesst. *Und nun,* wenn dein Statthalter solche Gaben so gern hat, *so fleht doch Gott an* scil. mit dergleichen Opfern, vgl. חִלָּה אֶת־פ׳ = *opfern* Sach 7 2 und beachte אֵל, *Gott,* nicht יְהוָה, in Gegenüberstellung zu פֶּחָה, *und er wird sich schon unser erbarmen.* „Die Aufforderung ist ironisch, nicht Mahnung zur Busse", sagt mit Recht v. ORELLI; eine Mahnung zur Busse, die HITZIG, WELLH., NOWACK hier finden, stört den Gedankengang, da v. 9bβ sicher zu v. 8 zurückkehrt und nicht einen Bussruf fortsetzt. Vielleicht ist aber dieses וִיחָנֵּנוּ gar nicht ursprünglicher Text (vgl. das auffallende *uns*). Sicher unterbricht das folgende Sätzchen: *Von eurer Hand ist solches* זֹּאת d. h. ein Opfern von Gaben, die der Statthalter nicht annähme, auf dem Altar Jahwes, *geschehen,* wirklich praktiziert worden, den Zusammenhang und ist daher als Randbemerkung zu betrachten; die genuine Fortsetzung zu *Und nun so fleht einmal Gott an mit solchen Opfern!* ist nämlich: *Wird er etwa einem von euch seine Gunst zuwenden?* מִפְּנֵיכֶם פָּנִים = מִכֶּם פָּנִים, *irgend jemand von euch,* weil ihr es seid. Zu dem Einschub אָמַר י׳ צ׳ s. zu v. 8. 10, die fünfte Strophe. Der Wunsch, dass besser aller Opferdienst eingestellt würde, ist nach der Darlegung von v. 7–9 verständlich; der Gottesdienst, wie er geübt wird, ist ja viel schlimmer als unnütz: er ist eine schwere Beleidigung und freche Geringschätzung Jahwes. מִי גַם־בָּכֶם, *wer ist unter euch,* ist = *o wäre doch unter euch einer!* vgl. zu dem

Gebrauch des Fragesatzes als Wunschsatz GES.-KAUTZSCH[27] § 151 a und zu der Verwendung von גַּם § 153. Unter den *Türen* können nur die Türen des Tempels d. h. des Vorhofes verstanden werden; der Ausdruck ist schwerlich mit WELLH. metaphorisch zu fassen, wie im vulgären Deutsch: die Bude zumachen. Sind die Türen verschlossen, so kommt kein Opfernder mehr herein und *sie zünden nicht* mehr, wie bisher, *vergeblich* ohne irgend welche Wirkung *das Feuer auf dem Altare an;* zu diesem Sinne von הֵאִיר מִזְבֵּחַ vgl. Jes 27 11 50 11. מִנְחָה hat bei Mal den allgemeinen Sinn von Opfergabe (vgl. auch v. 11), nicht den speziellen von Speisopfer. Auch hier ist אָמַר י׳ צ׳ Einschub, vgl. v. 8 und v. 9. **11**[a], die sechste Strophe, beginnt die Begründung von v. 10[b]: Von euch begehre ich keine Opfergabe; denn während alle Heiden aller Orten mich mit reinen Gaben ehren, entweiht ihr meinen Namen durch Darbringung befleckter und nichtswürdiger Opfer. Der Sinn von v. 11 ist klar: in aller Welt wird Jahwe durch Opfer geehrt; auch versteht es sich nach dem Zusammenhang von selbst, dass v. 11 wie v. 10 und v. 12 auf die Gegenwart und nicht auf die Zukunft geht. Man darf dagegen nicht einwenden, dass ein solcher Gedanke im Munde des Proph., der sonst für das Gesetz eintrete, unerhört sei, und gegen die Grammatik die Participien in v. 11 und in v. 12, trotzdem sie einander parallel stehen, verschieden behandeln, nämlich in v. 11 auf die Zukunft, in v. 12 aber auf die Gegenwart beziehen. Auch hilft es nicht, an Proselyten zu denken, deren es doch kaum zu Mal's Zeit in aller Welt gab. Vielmehr ist nach der Anschauung des Propheten die Anbetung des Gottes, der auch in Jerusalem verehrt wird, allerorten auf Erden verbreitet; also anerkennt der Verf. den Monotheismus in den heidnischen Religionen, man fing ja damals an, bei Heiden und Juden von „dem höchsten Gott" zu reden, vgl. WELLH. In den Augen des Verf. ist somit der höchste Gott überall der eine, es ist Jahwe, den Israel kennt; im letzten Grunde verehren die Heiden Jahwe בְּכָל־מָקוֹם, *an jeder heiligen Stätte,* vgl. auch Zph 2 11, und sie thun es mit grösserer Treue und mit mehr Eifer, als die Juden und ihre Priester, denen der Kultus eine gleichgiltige Sache ist. Der Text ist nicht ganz intakt: מֻגָּשׁ ist neben מֻקְטָר ganz überflüssig, da beide dasselbe bedeuten; es soll offenbar מֻקְטָר erklären = *geopfert wird,* vgl. Lev 6 15. Ein Subst. = *Räucherwerk* kann מֻקְטָר nicht sein. Auch וּמִנְחָה טְהוֹרָה bietet Schwierigkeiten, mit dem ו erscheint es als nachträgliche Erklärung = *und zwar reine Gabe;* aber ו wird erst nach Einfügung der Glosse מֻגָּשׁ eingesetzt sein, ursprünglich war מִנְחָה direkt mit מֻקְטָר zu verbinden, sei es, dass מִנְחָה als Subj. zu dem voranstehenden mascul. מֻקְטָר genommen werden muss, sei es, dass man in מֻקְטָרִים zu verbessern und מִנְחָה als Obj. zu fassen hat (s. noch zu 2 12[b]). **11**[bα] **12**[a] **13**[aα] (bis אוֹתוֹ), die siebente Strophe. אָמַר י׳ צ׳ ist beidemal v. 11 und v. 13 sekundär, vgl. zu v. 8; ebenso ist v. 12[b] hier nach v. 7 zur Erklärung als unnötige Glosse beigesetzt. **12** Im Gegensatz zu der Ehre, die die Heiden Jahwe darbringen, *entweihen* die Priester in Jerusalem seinen Namen; diese Entweihung geschieht, wie die Glosse v. 12[b] nach v. 7 sagt, dadurch, dass sie so gering von Altar und Opfer denken: beide sind ihnen nichts Reines und Wertvolles, sondern מְגֹאָל und נִבְזֶה, s. zu beiden in v. 7. Vor נִבְזֶה ist נִיבוֹ mit W. R. SMITH (The OT in the Jewish Church 444) u. a. als verfehlte Dittographie

des folgenden Wortes zu entfernen und also וְנִבְזֶה zu lesen. Von den Opfern als der *Frucht* (נִיב) des Altars zu sprechen, wäre auch sehr gesucht. אָכְלוֹ, *seine Speise*, ist gleichbedeutend mit לֶחֶם יַהְוֶה, s. v. 7; das Suff. geht auf אֲדֹנָי, das vielleicht als Ḳĕrē für יַהְוֶה in den Text gekommen ist. 13aα zeigt, wie die Priester den Namen Jahwes entweihen. מַתְּלָאָה ist Kontraktion aus מַה תּ׳, vgl. מַלָּכֶם Jes 3 15 und Ges.-Kautzsch[27] § 37 c und bedeutet: was ist doch der Opferdienst für eine Mühsal! Nicht das Essen des Opfers, sondern die kultische Darbringung ist ihnen eine Last; wie ganz anders steht es bei den Heiden! Die Stellung von הִנֵּה vor מַה ist nach Ps 133 1 nicht zu beanstanden. Schwierig ist וְהִפַּחְתֶּם אותו, einmal steht das Wort, nämlich שֻׁלְחַן י׳ oder אֹכֶל, worauf אותו sich zu beziehen hat, recht fern, und dazu noch in der Glosse, und dann wird das Verb נָפַח im Kal und mit בְּ in dem Sinne gebraucht, den man hier erwartet, vgl. Hag 1 9. Auf alle Fälle wird man mit Grätz und Nowack אותו in אוֹתִי zu korrigieren haben, was als starker Ausdruck gut an das Ende der Strophe passt: *und ihr verachtet mich*. Ob aber הִפִּיחַ אֶת־ = נָפַח בְּ zu setzen ist, bleibt die Frage. 13aβ (von וַהֲבֵאתֶם an) 13b, die achte Strophe. Für das durch seine Indetermination auffallende גָּזוּל, *Geraubtes*, das auch sachlich nicht in die folgende Reihe passt, l. mit Wellh. אֶת־הָעִוֵּר, *das Blinde;* die fehlenden Buchstaben אתה sind nach den letzten Buchstaben des vorhergehenden Wortes vom Schreiber durch Versehen übergangen. Das zweite וַהֲבֵאתֶם nimmt, wenn der Text richtig ist, zur Erleichterung der Konstruktion das erste wieder auf (vgl. Sach 6 10f. 8 23); für אֶת־הַמִּנְחָה ist aber dann mit Wellh. אֹתָהּ מִנְחָה (= אתו) zu lesen. Nowack dagegen zieht vor, והבאתם אתה als irrige Wiederholung ganz zu entfernen, mit Recht, nur ist wahrscheinlich וַהֲבֵאתֶם אתה die zu Unrecht ganz und am unrichtigen Ort in den Text geratene Randkorrektur zu dem ersten וַהֲבֵאתֶם, nach welchem אֶת־הָ einzusetzen ist. *Soll ich es wohlgefällig annehmen von eurer Hand*, מִיֶּדְכֶם, weil es von euch kommt, *Spricht Jahwe der Heere*, l. י׳ צְבָאוֹת nach LXX. 14, die neunte Strophe: ein Wort über die Laien, die ihrerseits wie die Priester den Kultus nicht ernst nehmen und nicht die geforderte schuldige Ehrfurcht vor Jahwe beweisen. Sie geloben ein Gelübde und finden sich ab mit dem schlechtesten Tier in ihrer Herde. Die Priester, die doch über die rechte Gottesverehrung zu wachen haben und dafür verantwortlich sind, haben nichts dazu zu sagen, sie lassen solche *Betrüger*, die ein gutes Stück unter ihrer Herde haben, aber ein geringwertiges und elendes beim Lösen ihres Gelübdes dafür substituieren, ruhig gewähren. Möglich ist, dass diese Mitverantwortlichkeit der Priester den Grund zu diesem Tadel gegen die Laien bildet. Andernfalls sind die Laien nur nebenbei gerügt, weil die Privatopfer gegenüber dem wohl schon damals dargebrachten Thamid, für das die Priester zu sorgen hatten, eine nebensächliche Rolle spielten. נוֹכֵל wird durch den Schluss des Halbverses erklärt. מָשְׁחָת, wie gewöhnlich gelesen wird, ist als femin. für מָשְׁחָתָה, resp. מָשְׁחֶתֶת (s. Ges.-Kautzsch[27] § 80 b N. 2) zu erklären, = *ein verkümmertes weibliches Tier;* doch ist die gut bezeugte Lesart מָשְׁחָת (s. Baer, Ginsburg) vorzuziehen: ein verkümmertes Stück genügt dem gelobten wertvollen männlichen Tier gegenüber. Der Deutlichkeit dient, wenn man mit G. A. Smith nach LXX וְנוֹדְרוֹ, *und wenn er es* scil. das männliche Tier

gelobt, liest, vgl. das folgende ו und Koh 5 3. Für לַאדֹנָי l. nach vielen Codd. (s. GINSBURG) לַיהוָה, s. auch zu v. 12. Der Schluss v. 14ᵇ, in dem wieder (s. zu v. 8) zu Unrecht אָמַר י׳ צ׳ eingeschoben ist, motiviert den ausgesprochenen Fluch: anderes als Fluch kann dem nicht zu teil werden, der Jahwe, den grossen König, dessen Namen unter den Heiden gefürchtet ist, beim Opfer betrügt.

2, 1—9 Die Ankündigung der Strafe. 1 מִצְוָה muss hier, da nachher kein Befehl folgt, in einem etwas andern Sinn als gewöhnlich gebraucht sein, nämlich im Sinne von *Feststellung, Beschluss;* weniger genau ist wohl *Auftrag, Botschaft.* Der Beschluss geht allerdings die Priester an, darum steht וְעַתָּה אֲלֵיכֶם = und nun wird euch folgender Beschluss mitgeteilt. Als Einleitung scheint v. 1 ausserhalb des strophischen Schemas zu stehen. Der erste und zweite Vierzeiler dieses Abschnitts finden sich v. 2f., genauer v. 2ᵃ (Beginn der zweiten Strophe: וְשִׁלַּחְתִּי) und v. 3ᵃ (ausgenommen die zwei letzten Worte). Zu v. 2ᵇ und v. 3ᵇ s. unten. 2f. bringen die v. 1 angekündigte מִצְוָה: Wenn die Priester Jahwe nicht ehren (vgl. dazu 1 6–14), so sendet er gegen sie den Fluch und macht auch aus ihrem Segen, mit dem sie ausgezeichnet sind, einen Fluch. Diesen Sinn hat וְאָרוֹתִי אֶת־בִּרְכוֹתֵיכֶם, wo wahrscheinlich nach LXX und dem Suff. הָ im folgenden אָרוֹתִיהָ der Sing. בִּרְכַּתְכֶם zu lesen ist; denn es handelt sich weder um die Verfluchung ihrer Opfergefälle, noch ihrer Segenssprüche, sondern um Umwandlung ihrer bevorzugten Stellung als Söhne und Diener Jahwes (1 6) in Niedrigkeit und Verachtung, s. v. 9. Gegen den Schluss, v. 2ᵇ, erheben sich starke Bedenken: v. 2ᵃ giebt den Inhalt des Beschlusses, v. 2ᵇ redet von bereits erfolgter Ausführung desselben, während v. 3 dann wieder die Fortsetzung des Beschlusses enthält. Es ist daher v. 2ᵇ nicht nur nachdrucksvolle Wiederholung von v. 2ᵃ, sondern steht im Gegensatz dazu. Also muss man v. 2ᵇ wohl als späteren Zusatz erklären. LXX hat zum Teil einen andern, aber nicht besser verständlichen Text gelesen und die Vermutung von WELLH., dass גַּם אָרוֹר für וְגַם אָרוֹתִיהָ zu setzen und als Verstärkung des Verbs וְאָרוֹתִי zu fassen sei, hilft nicht ganz, da die Wiederholung der Bedingung (כִּי אֵינְכֶם וגו׳) am Schlusse damit noch nicht begründet ist. 3 Weder גֹּעֵר, *drohen,* noch הַזֶּרַע, *die Saat,* lässt sich verstehen; für das erstere l. mit WELLH. גֹּדֵעַ, = *abschlagen, abhauen,* vgl. LXX, die גרע = ἀφορίζω (ר statt ד) gelesen hat, für das letztere l. mit den alten Versionen הַזְּרֹעַ, = *der Arm.* Die Drohung beruht also auf I Sam 2 31 (WELLH.): der Arm wird den Priestern abgeschlagen d. h. ihre Macht, ihr Amt und ihr Ansehen ihnen geraubt. Ja, nicht nur das, sie werden auf das Schimpflichste behandelt: Unrat wird auf ihr Angesicht gestreut, vgl. וְזֵרִיתִי פֶרֶשׁ עַל־פְּנֵיכֶם. Die „Herkunftsangabe“ für den Unrat in פֶּרֶשׁ חַגֵּיכֶם, *der Unrat eurer Feste* scil. Festopfertiere, ist sehr überflüssig, darum wohl Glosse (WELLH., NOWACK). Der Schluss des Verses wird gewöhnlich nach Jer 16 4 22 19 Am 4 2f. vom Hinausschaffen ihrer Leichname auf den Mist verstanden; aber der Ausdruck dafür ist nicht vertrauenerweckend. Auch wenn man für das = *man wird hinaustragen* gefasste וְנָשָׂא mit dem folgenden אֶתְכֶם zusammen וּנְשָׂאתִיכֶם, *und ich werde euch hinaustragen,* liest, so ist נָשָׂא nicht das für diesen Gedanken erwartete Wort und bleibt אֵלָיו ohne gute Beziehung, da der „Mist“ ihnen ja ins Angesicht geschleudert ist. Wahrschein-

lich entstammen die Worte einer Randglosse, die Am 4 2 citieren wollte, vgl. dort וְנָשָׂא אֶתְכֶם. 4, die dritte Strophe: An dem Ausgang, den die Sache nehmen wird, ob sie nun Jahwe die Ehre geben oder nicht, werden sie erkennen, dass Jahwe diesen Beschluss ihnen zugesandt hat *wegen des Bestandes seines Bundes mit Levi.* Zu לִהְיוֹת kann nicht הַמִּצְוָה Subj. sein; es müsste dann mindestens לִהְיוֹתָהּ gesagt werden, auch wäre der Gedanke, der neue Bund mit den Bestimmungen von v. 2f. solle nun an die Stelle des alten Bundes mit Levi treten, deswegen schon sonderbar, weil die Bestimmungen von v. 2f. nur die Konsequenz des Levibundes sind und mit ihm harmonieren. Jahwe will den Bund erhalten und verfährt demselben gemäss mit den Priestern. 5f. wird dargelegt, was das Wesen dieses Bundes war. Die Konstruktion in v. 5 (der vierten Strophe) ist verschieden aufgefasst, man hat schon הַחַיִּים וְהַשָּׁלוֹם in unmöglicher Weise als direkt von בְּרִיתִי abhängig fassen wollen, = „ein Bund des Lebens und des Heils,“ und מוֹרָא als Obj. zu וָאֶתְּנֵם angesehen = „als Grund, als Hebel der Gottesfurcht.“ Am einfachsten aber versteht man הַחַיִּים וְהַשָּׁלוֹם einerseits und מוֹרָא andrerseits, beide auf gleicher Linie stehend und die Pflichten der beiden bundschliessenden Parteien nennend, als die Exposition dessen, was durch den Bestand des Bundes garantiert war und auch thatsächlich verwirklicht wurde, also als die Exposition zu dem ersten Sätzchen: *Mein Bund war vorhanden mit ihm:* d. h. von meiner Seite war es *Leben und Heil, die gab ich ihm*, von seiner Seite *Furcht, und er fürchtete mich Und beugte sich vor meinen Namen.* Zu הָיְתָה, = *er war vorhanden, bestand,* vgl. לִהְיוֹת v. 4, zu נִחַת, dem Niph. von חָתַת, als Parallelwort zu יָרֵא, vgl. Dtn 31 8. Zu הַחַיִּים s. Dtn 30 15, zu הַשָּׁלוֹם vgl. Hes 34 25 37 26 Jes 54 10. מוֹרָא ist hier *Gottesfurcht,* nicht „Ehrfurcht und Achtung von Seiten des Volkes,“ wie Valeton ZATW 1893, 261 erklärt. 6, die fünfte Strophe, beschreibt die Früchte, die die Gottesfurcht im Wirken Levis zeitigte. תּוֹרַת אֱמֶת ist der Wahrheit entsprechende Unterweisung, die also, wie wir schliessen dürfen, auch noch zu Mal's Zeit als die Aufgabe und das Amt der Priester galt, vgl. Hag 2 11 Sach 7 3; sie haben namentlich das Volk darin zu unterweisen, was Jahwes Wille ist, und müssen so vor jeder Verfehlung und Verschuldung auch im Kultus (vgl. bes. 1 14) die Leute bewahren (הֵשִׁיב מֵעָוֺן). Es war damals noch eine lebendige mündliche (vgl. בְּפִיהוּ und בִּשְׂפָתָיו) Unterweisung. עַוְלָה ist das Gegenteil von תּוֹרַת אֱמֶת, also von der Wahrheit, dem Willen Gottes abweichende Entscheidung. Zu הָלַךְ בְּשָׁלוֹם vgl. II Reg 20 3: הִתְהַלַּךְ בְּלֵב שָׁלֵם und zu הָלַךְ אִתִּי vgl. Gen 5 22. Der ganze Zusammenhang zeigt, dass die tiefe ethische Auffassung, welche die vorexilischen Propheten von Jahwe und seiner Tora besassen, s. zu Hos 4 16, eine starke Umbiegung ins Rituelle und Kultische erfahren hat. Das hängt mit dem Charakter der nachexilischen Religion zusammen: wahre Religiosität bleibt ja Ehrfurcht und heilige Scheu vor Gott, aber sie äussert sich hauptsächlich in genauer Beobachtung des Kultus und Ritus und darum hat sich die Unterweisung der Priester vornehmlich mit kultischen und rituellen Fragen zu beschäftigen, vgl. 1 7.

7 halte ich mit Böhme für Interpolation. Der Vers schildert die Aufgabe eines rechten Priesters, was nach der Darlegung von v. 6 doch post festum erscheint. Vor allem

aber unterbricht der Vers den engen Zusammenhang von v. 6 und v. 8 und schwächt so den scharfen Kontrast ab, der zwischen dem Verhalten der Priester und dem Levis hervorgehoben werden soll: v. 8ª nimmt, in seinen beiden Teilen, direkt Bezug auf die beiden Aussagen von v. 6ᵇ, vgl. סוּר מִן הַדֶּרֶךְ mit הָלַךְ אִתִּי und הִכְשִׁיל mit הֵשִׁיב מֵעָוֹן. Dazu kommt, dass v. 7ᵇ durchaus eigentümlich ist: Jahwe spricht doch v. 6 und v. 8, hier erscheint er in dritter Person, und Maleachi sieht in מַלְאַךְ יַהְוֶה etwas andres als den Priester, s. 3 1. Der Einschub ist aus Elementen von v. 6 (בְּפִיהוּ, תּוֹרַת אֱמֶת, בִּשְׂפָתָיו) und v. 9 (שֹׁמֵר) gebildet und verrät eine hohe Wertschätzung des Priesterstandes, vgl. den ähnlichen Einschub Hag 1 13. דַּעַת ist nicht zu verstehen vom allgemeinen Wissen, sondern von religiösem d. h. spez. in Sachen des Gesetzes und des Kultus, wahrscheinlich aber auch der Dogmatik und Eschatologie. Zu dem andern Begriff von דַּעַת bei den alten Propheten s. Hos 4 1.

8, die sechste Strophe, hebt den Widerspruch hervor, in dem die Priester zu dem Levibunde stehen. Über den Kontrast von v. 8ª zu v. 6ᵇ vgl. bei v. 7. Ihr Treiben bedeutete ein zu Grunderichten des Bundes mit Levi, vgl. שִׁחַתֶּם; denn von מוֹרָא, Furcht vor Gott, ist keine Spur mehr vorhanden vgl. 1 6–14 und darum kann auch von Leben und Heil keine Rede mehr sein. Das wird in 9, der siebenten Strophe, näher ausgeführt. Haben sie ihre Verpflichtung nicht erfüllt, so bin auch ich (vgl. וְגַם־אֲנִי) nicht mehr daran gebunden, sondern behandle sie vielmehr gemäss ihrem Verhalten gegen mich. Sie sind darum auch bereits נִבְזִים, *verachtet*, und שְׁפָלִים *niedrig*, von oben herab angesehen, wie sie ihrerseits auf Jahwe keine Rücksicht nehmen. Dass mit v. 9ᵇ auf das Treiben der Priester, wie es 1 6–14 geschildert ist, zurückgewiesen wird, ist nur durch die Lesart פָּנִים in Frage gestellt, während alles andre darüber keinen Zweifel lässt. Diese Lesart bringt aber ein ganz neues Moment in die Darstellung, als ob von parteiischem Urteil im Gericht die Rede gewesen wäre, ein Moment, das so nebenbei nicht am Platze ist. Man lese daher für פָּנִים mit Torrey פָּנַי, das von einem Schreiber fälschlich als Abkürzung von פנים, also als פני', verstanden worden war, und lasse, wie es das Natürlichste ist, אֵינְכֶם auch bei וְנֹשְׂאִים nachwirken, so dass sich der ganz klare Sinn ergiebt: ***Ganz dem entsprechend dass ihr euch nicht an meine Wege haltet Und um mich bei der Erteilung der Tora euch nicht kümmert.*** Zu נָשָׂא פָּנַי vgl. הֲיִשָּׂא פָנֶיךָ 1 8, wo wie hier in dieser gebräuchlichen Redensart אֶת־ fehlt und der Sinn kein andrer ist, s. ferner Prv 6 35.

Levi, Leviten, heissen die Priester, also kennt der Autor die scharfe Unterscheidung von Priestern und Leviten nicht, die bereits Hesekiel fordert, indem er nur die Zadokiden als Priester gelten lassen will vgl. Hes 44, die aber erst der Priesterkodex in Jerusalem einführt, welcher genau die Priester als die Aharoniden von den übrigen Leviten als ihren Gehilfen trennt. Die Zeit des Verfassers von Mal ist daher jedenfalls vor die Einführung des PC in Jerusalem zu setzen. Übrigens aber scheint er לֵוִי nicht mehr recht als Nomen proprium zu fühlen, da er v. 8 הַלֵּוִי (mit Artikel) sagt.

3. Gegen Treulosigkeit und Ehescheidung und gegen die Mischehen 2 10–16.

Der Abschnitt ist der schwierigste des ganzen Buches Mal. Der Text liegt in solcher Verwirrung und solch verdorbenem Zustande vor, dass man an seiner Heilung verzweifelt. Dann ist in neuester Zeit die gewöhnliche Auffassung, die darin auch eine Polemik gegen die Heirat von Nichtjüdinnen sieht, von zwei verschiedenen Seiten angegriffen und ihr die Ansicht entgegengestellt worden, dass es sich vielmehr um Götzendienst handle. C. C. Torrey gelangt zu diesem Verständnis durch die Annahme, dass die Worte in figürlichem Sinne aufzufassen seien, der Inhalt soll danach sein, Juda der treulose Gatte habe an dem Weib seiner Jugend d. h. seiner nationalen Religion durch die Heirat der Tochter eines

fremden Gottes d. h. durch die Annahme eines fremden Kultus Verrat geübt. Winckler dagegen gewinnt, ohne einen figürlichen Sinn des Ganzen annehmen zu müssen, durch blosse Texterklärung, aber mit vielfachen Textänderungen das viel speziellere Resultat, dass der Abschnitt gegen die Einrichtung des Antiochusaltars im Tempel zu Jerusalem unter Antiochus Epiphanes polemisiere. Beide zusammen machen energisch gegen die Anschauung, dass der Abschnitt sich ebenfalls gegen die mit den Mischehen verbundene Scheidung von den jüdischen Frauen richte, geltend, es sei durchaus nicht einzusehen, wie die Heirat einer Ausländerin mit der Scheidung von der jüdischen Gattin in notwendiger oder auch nur wahrscheinlicher Verbindung stehen sollte. Es ist zuzugeben, dass Torrey und Winckler mit dieser Einsprache Recht haben; denn man wird sich nicht darauf berufen dürfen, dass ein solcher Zusammenhang doch einmal vorkommen konnte, z. B. etwa, wenn die reichen und einflussreichen Verwandten der jüdischen Frau eine Ausländerin neben ihr nicht dulden wollten. Trotzdem kann diesen neuen Auffassungen nicht beigestimmt werden; denn die figürliche Fassung ist gezwungen und die Beziehung auf den Antiochusaltar nur durch gewaltsame Textänderungen möglich gemacht. Zudem bestehen noch andre Schwierigkeiten, die durch diese Auffassungen nicht gehoben werden. Die Verwünschung v. 12 passt nicht mitten in den Context, am wenigsten vor v. 13; ebenso stossen sich v. 10 und v. 11; denn v. 11 ist mehr Parallele als Ausführung von v. 10 und differiert auch im Ausdruck eigenartig, vgl. חַלֵּל בְּרִית־אֲבֹתֵינוּ v. 10 mit חִלֵּל קֹדֶשׁ יְהוָה v. 11. G. A. Smith scheint mir darum im Grossen recht gesehen zu haben, wenn er zwei verschiedene Stücke in dem Abschnitt unterscheidet: nämlich 1) v. 10 13–16 und 2) v. 11 12. Über den Ursprung des letzteren Stückes, das gegen die Mischehen auftritt, lässt sich Sicheres nicht sagen; wahrscheinlich ist es die Einfügung eines späteren, s. unten. Das erste Stück dagegen trägt durchaus die Art Mal's an sich, es beginnt mit einem allgemeinen Satze und auch die Anwendung der Einrede fehlt nicht. Der Inhalt ist Tadel der Treulosigkeit, als welche speziell auch die Scheidung von der Gattin hervorgehoben wird. Die hier vertretene Auffassung von der Ehe kommt der Auffassung Jesu nahe Mt 19 4–9 5 31 f. Um so mehr ehren die Worte ihren Autor.

10, die erste Strophe: Aus dem Satze: Einer ist der Vater und der Schöpfer von uns allen, leitet Mal die Pflicht des brüderlichen Verhaltens gegen einander für die Juden ab. Der Schluss wird dadurch nicht aufgehoben, dass er auf alle Menschen überhaupt ausgedehnt werden könnte. In der Anwendung, die der Prophet nachher von seiner Folgerung macht, findet sich übrigens, wenn v. 11 f. mit dem Verbot der Heirat von Ausländerinnen ausgeschieden sind (s. Vorbem. und zu v. 11 f.), nichts, was gegen die weitere Ausdehnung des Schlusses verstiesse. Immerhin ist sich der Prophet kaum der Tragweite seines Wortes bewusst gewesen und in seiner Auffassung von *Vater* war die Limitierung auf die Juden gegeben, da er nicht an physische, sondern an religiöse Verbindung denkt. Aber gerade so ist es bei aller nationalen Beschränkung ein Ausdruck, der sehr an das neutestamentliche „unser Vater“ erinnert. Die Bezeichnung Jahwes als des *Schöpfers* ist erst seit Dtjes beliebt. Für נִבְגַּד, das vielleicht als Niph. verstanden wurde, ist נִבְגֹּד zu lesen, wie das Verb בָּגַד im Imperf. lautet. Die Treulosigkeit bedeutet eine *Entweihung des Bundes unserer Väter*, d. h. des von Jahwe mit unsern Vätern geschlossenen Bundes, vgl. Ex 19 5 f., sie ist also die Verletzung einer religiösen Pflicht.

11 12 Verurteilung der Ehen mit Ausländerinnen, eine den Zusammenhang von v. 10 und v. 13 unterbrechende Interpolation, die von ganz anderem als dem treulosen Verhalten gegen den Nächsten spricht und nicht an die Ethik wie v. 10, sondern an den Kultus denkt. Die Verse sind vom Interpolator hier eingeschoben, um dem בָּגַד von v. 10 ein in seinen Augen noch abscheulicheres בָּגַד an die Seite zu stellen; schwerlich stammen

sie von Mal her, der die Ausländerinnen wohl anders beurteilt hat, vgl. 1 11. **11** Dass בָּגְדָה hier von Untreue gegen Gott gemeint ist, zeigen das parallele תּוֹעֵבָה, das der übliche term. techn. für kultische Greuel ist, und die weitere Fortsetzung, v. 11ᵇ. בְּיִשְׂרָאֵל ו ist als Zusatz zu entfernen, wie schon die Reihenfolge Juda, Israel, Jerusalem zeigt, aber auch der Inhalt, der sich nur auf Juda und Jerusalem bezieht, an die Hand giebt. קֹדֶשׁ יְהוָה ist *das Heiligtum Jahwes*, das durch Verbindung mit Götzendienern entweiht wird, vgl. Lev 20 3 Hes 5 11 43 7. אֲשֶׁר אָהֵב, *das er* scil. Jahwe *liebt*, beschreibt das Heiligtum, um die Grösse des Frevels noch besonders hervorzuheben. בַּת־אֵל נֵכָר ist *die Tochter eines fremden Gottes*, das heisst aber für den, der daran denkt, dass im AT die Juden Gottes בָּנִים genannt werden, nicht: *eine Göttin*, wie WINCKLER behauptet, sondern: die Angehörige eines fremden Kultes, eine Heidin. Der Ausdruck ist auch eigentlich, nicht bildlich = *eine fremde Religion* (TORREY) zu fassen; LXX hat בַּת wegen des vorangehenden בָּעַל übersehen, der Sing. בַּת, nicht der Plur. בְּנוֹת steht, weil es schon Sünde genug ist, wenn der singuläre יְהוּדָה auch nur eine heidnische Frau heiratet. יְהוּדָה heisst soviel wie ein Jude, einer der ein Jude ist; ein solcher bringt es über sich, das Heiligtum Jahwes zu entweihen, eine Heidin zu heiraten. Den Beweis, dass von wirklicher Heirat von Heidinnen die Rede ist, bringt übrigens **12**, wo solchen Ehen als Strafe Kinderlosigkeit und gänzliche Ausrottung der Familie gewünscht werden. יַעֲשֶׂנָּה ist = יַעֲשֶׂה זֹאת zu fassen, wenn nicht gar so zu lesen ist. Für עֵר וְעֹנֶה, das keinen verständlichen Sinn giebt (s. Anm. bei KAUTZSCH), will WELLH. nach LXX, die mit ihrem ἕως καὶ ταπεινωθῇ auf עד statt ער weist, עֵד וְעֹנֶה = *Kläger und Verteidiger* lesen. Wenn das heissen soll, dass der Übelthäter aus der Rechtsgemeinschaft ausgeschlossen sei, so wäre statt der Zelte Jakobs das Gerichtstribunal zu sagen, und wenn es sagen soll, dass es für ihn weder Kläger noch Verteidiger gebe, so konnte er das ebenso gut als einen Segen wie als einen Fluch ansehen. Es ist daher mit TORREY zu vermuten, dass in ער וענה eine alte Verstümmelung des vom Autor der beiden Verse aus 3 19 entlehnten Ausdrucks שֹׁרֶשׁ וְעָנָף, *Wurzel und Zweig*, vorliegt, womit ein vortrefflicher Sinn gewonnen ist; denn dann wünscht v. 12 solchen Ehemännern heidnischer Weiber völlige Ausrottung ihrer Familien, s. 3 19. Solche Textverstümmelung ist bei Interpolationen, die sich mit dem engen Raume am Rande und zwischen den Columnen behelfen mussten, wohl begreiflich. Der Rest des Verses gehört nicht mehr zu dieser Interpolation v. 11 12ᵃ; wäre er ein genuiner Teil, so müsste er vor מֵאָהֳלֵי stehen, was aber überhaupt ein Opferer noch nach der Ausrottung der ganzen Familie soll, ist nicht einzusehen. Die Worte sind an falsche Stelle geratene erklärende Glosse zu 1 11ᵃᵝ und bestätigen die dort ausgesprochene Vermutung, dass מִנְחָה Obj. zu מְקַטְּר[ים] sei, s. zu 1 11.

13 ist Fortsetzung von v. 10 und enthält die zweite Strophe. זֹאת kann sich nicht über v. 12 hinweg auf v. 11, sondern nur nach Ausschaltung von v. 11 f. auf v. 10ᵇ beziehen: auf das treulose unbrüderliche Betragen der Juden untereinander. שֵׁנִית ist eingesetzt, um den durch die Interpolation zerrissenen Zusammenhang scheinbar herzustellen, vgl. den ähnlichen Gebrauch von שֵׁנִית Gen 22 15. LXX l. שֵׁנִית = שָׂנֵאתִי, was die Ursprünglichkeit nicht rettet. Durch diese Einsetzung erhielt זאת eine Beziehung auf das Folgende und wurde demzufolge כַּסּוֹת statt וּתְכַסּוּ gelesen; der Fehler kann auch einem blossen Versehen entsprungen sein, vgl. die ähnliche Umstellung der Buchstaben 1 3 לתנות für נתתי ל. Zu lesen ist also: וְזֹאת תַּעֲשׂוּ וּתְכַסּוּ = *Und dies* (durch Treulosigkeit den väterlichen Bund entweihen) *thut ihr und bedeckt* etc. d. h. und wagt trotzdem den Altar Jahwes mit Thränen zu bedecken; vgl. für Inhalt und Form die treffliche Parallele Jer 7 9 10. Es handelt sich natürlich nicht, wie auch G. A. SMITH noch annimmt, um die Frauen, von denen im ursprünglichen Zusammenhang bis dahin nicht die Rede war, sondern um die בֹּגְדִים und מְחַלְּלִים

von v. 10b, die hier angeredet sind. בְּכִי וַאֲנָקָה wird, da seine Stellung auffällt, erklärende Glosse zu דִּמְעָה sein: *mit Thränen* bedeckt ihr den Altar d. h. *mit Weinen und Schluchzen.* מֵאֵין kann nach dem Zusammenhang nur bedeuten: *weil nicht;* מִן hat ja häufig den Sinn von *wegen* und dass מֵאֵין sonst vielfach = *so dass nicht* steht z. B. Zph 3 6, bildet kein Hindernis für diese andere Fassung, vgl. Jes 50 2 und GES.-KAUTZSCH[27] § 152 y. Es können also die בֹּגְדִים nicht begreifen, dass Jahwe ihnen nicht gnädig gesinnt ist und sie Not und böse Zeiten erleben (s. 3 11); sie sehen nicht ein, dass ihre Treulosigkeit gegen einander die Ursache ihrer Not ist, die Opfer, so meinen sie, sollten Jahwe erweichen und genügen, um von ihm nur Gutes zu erfahren. Es ist die alte Art, die im Kultus die Religion erschöpft sieht. Zu פָּנָה אֶל־ = *sich freundlich zuwenden,* vgl. Num 16 15; לָקַחַת ist von מֵאֵין abhängig wie פְּנוֹת, nur die weite Entfernung verschafft ihm ein einleitendes לְ. Subj. zu beiden Infinitiven ist Jahwe, was OORT hinter פְּנוֹת ohne Not in den Text einsetzt. 14 (bis בָּהּ), die dritte Strophe: *Und ihr fragt: warum? Weil Jahwe Zeuge war Zwischen dir und dem Weib deiner Jugend, Dem du die Treue gebrochen.* Die בֹּגְדִים fragen noch nach der Ursache, nach dem *Warum* (עַל מָה) der göttlichen Ungnade; der Prophet nennt ihnen nun als Beispiel ihrer Treulosigkeit die Untreue gegen ihre Gattin, die Leichtfertigkeit, mit der sie eingegangene Ehen wieder lösen. Der Gedanke ist ganz fern zu halten, als ob es sich zugleich um Ehelichung einer Ausländerin handle; davon sagt der Prophet nichts, er hat nur das Unrecht im Auge, das bei den offenbar recht leicht genommenen Scheidungen den Gattinnen von ihren Ehemännern widerfuhr. Diese Beurteilung der Scheidung als Treubruch zeigt die hohe Auffassung des Propheten von der Ehe. הֵעִיד d. h. Jahwe *war Zeuge* des Eheschlusses, wie er der Zeuge und Bürge jedes Vertrages ist und daher den Bruch der Ehe nicht gelinder beurteilt und nicht geringer bestraft als den jedes andern Vertrags. Zu אֵשֶׁת נְעוּרֶיךָ vgl. Jes 54 6; diese Bezeichnung der Gattin hebt schon die Grösse des Unrechts hervor und man muss daher fragen, ob die Motivierung וְהִיא וגו' ursprünglich ist. Man könnte dies annehmen, da die Treulosigkeit gegen einen Gefährten resp. *eine Gefährtin* ein schlimmes Vergehen ist; da aber dann bei אֵשֶׁת בְּרִיתֶךָ der Gegensatz gegen nichtjüdische Frauen hineinspielt: *deine Frau jüdischer Religion,* so ist hier ein Gedanke eingemengt, der nur dem Einschub v. 11 f. entspricht, Mal aber fern liegt. Er unterscheidet bei seiner Forderung der Treue nicht zwischen Frauen jüdischer und nichtjüdischer Herkunft. וְהִיא וגו' am Schluss von v. 14 ist daher als vom Interpolator von v. 11 f. eingefügt zu betrachten. 15 ist unverständlich. Die Übersetzung: *Kein einziger hat so gehandelt, der noch nicht alle Besinnung verloren hatte,* ist bedenklich, da אֶחָד und רוּחַ diese Bedeutung kaum ertragen und die ganze Aussage wenig Vertrauen erweckt. Fasst man אֶחָד = Gott, vgl. v. 10, und liest mit WELLH. הֲלֹא, וַיִּשְׁאַר und לָנוּ für וְלֹא, וּשְׁאָר und לוֹ, so kann man zur Not (denn הִשְׁאִיר רוּחַ ist durch I Sam 14 36 25 22 nicht geschützt) übersetzen: *Hat nicht einer uns den Atem geschaffen und erhalten? Und was verlangt der Eine? Samen Gottes!* (so WELLH.); aber eine neue Frage mit dem gleichen Sinn wie v. 10 ist nicht wahrscheinlich und הָאֶחָד und אֶחָד = *Gott* sehr zweifelhaft. Eher liesse sich der Sinn, den

WELLH. mit diesen Worten verbindet, im Zusammenhang verstehen: „„Samen Gottes“ sind die Kinder. Wenn man Kinder von der Frau hat, so ist der Zweck der Ehe erreicht; darauf dass sie einem auch gefällt, kommt es nicht an. Malachi protestiert dagegen, dass man die Frau der Jugend entlässt, wenn sie alt und hässlich geworden ist.“ Aber andre sehen in dem „Einen“ Abraham und in den Worten eine Zurückweisung der Einrede, die sich auf Abrahams Verstossung der Hagar berufen habe, was allerdings eine sehr unpassende Berufung gewesen wäre. Am Ende könnte darin auch eine mit dem Einschub v. 11 f. verwandte Anschauung sich Ausdruck verschafft haben, sodass זֶרַע אֱלֹהִים den Sinn haben müsste: Kinder jüdischer Religion, vgl. Hos 2 25. Alles bleibt unsicher und ohne diese Worte kann v. 15ᵇ die gerade Fortsetzung von v. 14 sein: *So hütet euch nun für euer Leben,* רוּחַ, so viel wie נֶפֶשׁ vgl. נִשְׁמַר בְּנַפְשׁ Jer 17 21, *Und keiner sei treulos gegen das Weib seiner Jugend,* l. wegen יִבְגֹּד mit NOWACK nach Pesch. וּבְאֵ' נְעוּרֶיךָ für וְאִישׁ בְּאֵשֶׁת נְעוּרָיו. Immerhin ist mit der Möglichkeit zu rechnen, dass v. 16ᵇ die bessere Variante biete, s. dort. **16** ist nicht viel verständlicher als v. 15. וְכִסָּה bis צְבָאוֹת könnte Fortsetzung von v. 15ᵇ und Schluss des ganzen Stückes sein: *Dass er nicht* (die Wirkung der Negation אַל von יִבְגֹּד erstreckt sich auch auf diesen zweiten Satz, vgl. Ex 28 43 Lev 19 12 etc. GES.-KAUTZSCH[27] § 152 z) *mit Unrecht sein Kleid bedecke,* wobei ich aber nicht nach Koran Sure 2 183 לְבוּשׁ vom Weibe verstehen möchte. Der Schluss ist Wiederholung von v. 15ᵇ, vielleicht in besserem Wortlaut, da vor Untreue im Allgemeinen gewarnt und so zum Anfang v. 10 zurückgelenkt wird. Der Anfang v. 16ᵃᵅ wird gewöhnlich verstanden: ***denn ich hasse Scheidung,*** wobei man mit WELLH. אֶשְׂנָא oder besser שָׂנֵאתִי für שָׂנֵא liest. וכסה (als Infin. gelesen: וְכַסֵּה oder וְכַסּוֹת) soll dann ein dem שַׁלַּח paralleles zweites Obj. sein. Alles muss hier in Schwebe gelassen werden; es ist gar leicht möglich, dass, wie W. R. SMITH vermutet, die massoretische Punktation die Übersetzung des Targum stützen will, welches charakteristisch genug den Anfang mit den Worten wiedergiebt: אֲרֵי אִם סָנֵיתָ לַהּ פַּטְּרַהּ d. h. *sieh, wenn du sie hassest, entlass sie!* Vermutungsweise sei aus Elementen von v. 15f. eine vierte, abschliessende Strophe zusammengestellt: ***Denn ich hasse Scheidung Und Bedeckung seines Kleides mit Unrecht*** (wie Betrug des Nächsten und dergleichen); ***So hütet euch für euer Leben, dass ihr nicht treulos seid! Spricht Jahwe der Heere.***

4. Die Nähe von Gottes Kommen zum Gericht 2 17—3 5.

Der Abschnitt macht uns mit neuen Kreisen aus der Gesellschaft der Zeitgenossen des Propheten bekannt. Es sind Kreise, die sowohl von den Gottlosen (3 15 18) als auch von den Frommen und Gottesfürchtigen (3 16) zu unterscheiden sind, Kreise, die zu dem besseren Teil des Volkes gehörten, unter denen aber eine skeptische Stimmung herrschte und die an Jahwes Eingreifen in das Ergehen der Menschen zu zweifeln begannen. Es ist eine ähnliche Stimmung, wie sie aus Tritojesaja und aus manchen Psalmen bekannt ist. Der Prophet weist diese Zweifel zurück, indem er das nahe Kommen Jahwes ankündigt, welches Gericht und Läuterung bringen, also zeigen wird, dass Jahwe mächtig genug ist, in die Schicksale der Menschen einzugreifen, und dass die Sünder ihm nicht angenehm sind. Beachtenswert ist, dass der Prophet das Gericht nur als innerjüdisches darstellt, das die Gemeinde von den bösen Elementen reinigt.

17, die erste Strophe: Die skeptischen Reden *ermüden* (הוֹגִיעַ) Jahwe, sie sind ihm eine Last und ein Ärger. Die Skeptiker sagen: *Jeder, der böses thut, muss gut sein nach Jahwes Urteil, Oder wo ist denn sonst der Gott des Gerichts?* Es giebt keinen Gott des Gerichts, sonst müsste er schon lange einschreiten. *Und er muss Freude an ihnen haben,* scheint nicht ursprünglich, sondern Glosse zu טוֹב בְּעֵ' י' zu sein. Vielleicht ist sogar auch בְּעֵינֵי יַהְוֶה zur Näherbestimmung von טוֹב eingefügt, das ohne diese den trefflicheren Sinn von *glücklich* hat, so dass der dritte Stichos lautet: *Jeder, der Böses thut, fährt gut.* 3 1, die zweite Strophe: Das von den Skeptikern bezweifelte Gericht wird kommen. Die Weissagung Hag's und Sach's, dass Jahwe zu dem erbauten Tempel kommen werde, wird sich erfüllen, wenn schon der Glaube und die Hoffnung der Frommen durch das lange Ausbleiben auf eine harte Probe gestellt sind. Jahwe sendet *seinen Boten* vor sich her, um ihm den Weg zu bereiten und alle Hindernisse zu entfernen. Diese Verheissung eines Vorläufers, in dem man zu Unrecht den Propheten selber gesehen hat, welcher darum auch den Namen „Maleachi" erhalten hat, beruht auf Jes 40 3. Jahwe, der Herr, hat seinen Wegbereiter wie irdische Herren und Könige; er braucht um so mehr einen solchen, als er *plötzlich* erscheint und *in seinen Tempel* einzieht. Dass dieser Vorläufer bereits schon der Thätigkeit seines Herrn, dem Gerichte, vorgreife, ist nicht gesagt. Zu פִּתְאֹם vgl. auch v. 5 und Lk 21 34. אֲשֶׁר אַתֶּם מְבַקְשִׁים weist auf den in den Worten der Skeptiker liegenden Wunsch 2 17; vgl. den Wunsch der noch schlimmeren Skeptiker Am 5 18. וּמַלְאַךְ הַבְּרִית וגו' fällt auf als reine Wiederholung der vorangehenden Worte mit geringer Variation und in umgekehrter Reihenfolge, vgl. חֲפֵצִים mit מְבַקְשִׁים und הִנֵּה־בָא mit פִּתְאֹם יָבוֹא. Zudem weiss man nicht recht, was mit dem מַלְאַךְ הַבְּרִית anzufangen ist, ob er mit einem der beiden andern Kommenden und mit welchem, mit dem Vorläufer oder mit Jahwe, zu identifizieren oder ob er ein dritter ist. Die parallelen Ausdrücke lassen ihn nur mit Jahwe in Verbindung bringen; beliebt ist nun seit KRAETZSCHMAR (Die Bundesvorstellung im AT S. 237—239) die Deutung des *Bundesengels* als des *Schutzengels der Gemeinde,* der somit am Ende der Tage als mit Jahwe zugleich herniedersteigend erscheint. Dem widerspricht aber aufs deutlichste die Beifügung אֲשֶׁר אַתֶּם חֲפֵצִים, da von dem Herbeiwünschen dieses Engels vorher nichts steht; auch steigen wohl mit Jahwe seine Helden herab, aber dass er speziell noch den Schutzengel der Gemeinde in seinem Gefolge nötig gehabt habe, wäre eine ganz singuläre Vorstellung, und wo Jahwe selber ist, braucht die Gemeinde nicht noch einen besonderen Schutzengel. Darum ist die Auslegung im Recht, die in dem Engel des Bundes Jahwe selber findet. מַלְאַךְ הַבְּרִית ist nur eine andere Bezeichnung Jahwes, wie in Sach מַלְאַךְ יַהְוֶה. Diese beiden Bezeichnungen sind allein danach verschieden, dass מַלְאַךְ יַהְוֶה = der Jahwe repräsentierende Bote, Jahwe in Repräsentation ist, מַלְאַךְ הַבְּרִית dagegen = der Bote, den die jüdische Gemeinde, die Anhänger der jüdischen Religion, als Repräsentanten Jahwes zu erwarten hat, die der jüdischen Gemeinde (für die Endzeit) zugesicherte Repräsentation (Jahwes). In beiden Ausdrücken spricht sich die Scheu aus, die den transcendenten Gott nicht in allzu direkte Verbindung mit der Welt bringen will. Weiter aber

ergiebt sich aus dieser Identität von הָאָדוֹן und מַלְאַךְ הַבְּרִית, dass der letzte Satz nur eine Glosse ist, die v. 1[bα] dogmatisch richtig interpretieren will. **2**, die d r i t t e Strophe: Der ***Tag Jahwes*** ist ein Tag des Gerichts und der Läuterung, vgl. Am 5 18f. Zu כַּלְכֵּל vgl. הָכִיל Jo 2 11 und zu עֹמֵד vgl. Ps 130 3. Zu dem Feuer des Gerichts vgl. Jes 30 27 Jo 2 3 Sach 13 9 Mt 3 12, zu dem ***Laugensalz*** Jer 2 22. In **3**, der v i e r t e n Strophe, ist Jahwe nicht mehr, wie v. 2, mit dem Feuer verglichen, sondern der Schmelzer, zum Bilde vgl. Jer 6 27–30. כֶּסֶף widerspricht dem folgenden וְכַכֶּסֶף = *wie Silber*. Jahwe *läutert* זִקַּק (Ps 12 7 Hi 28 1, vgl. Jes 25 6) die בְּנֵי לֵוִי, die Priester (s. Schlussbem. zu 2 9), die es auch besonders nötig haben nach 1 6—2 9, wenn sie Jahwe בִּצְדָקָה, ***in Gerechtigkeit*** d. h. in würdiger Beschaffenheit, Opfer darbringen sollen, dass sie von Gott mit Wohlgefallen angenommen werden können, vgl. 1 6–13 2 13. Die Stellung von לַיהוָה fällt auf, es liegt kein Nachdruck darauf und die Fassung: ***dass Jahwe solche habe, die darbringen etc.*** erscheint etwas gesucht. Wahrscheinlich ist לַיהוָה Einschub einer ängstlichen Seele, die ohne auf v. 4 zu sehen, fürchtete, man könnte auch an Opfer andrer Götter denken. Der Gebrauch des Particips mit הָיָה nähert sich dem aram. Sprachgebrauche. **4**, die f ü n f t e Strophe: Wie in 2 5f. wird auch hier die Vorzeit in idealem Glanze vorgestellt (WELLH.), vgl. auch Jer 2 2f. **5**, die s e c h s t e (v. 5[a]) und die s i e b e n t e (v. 5[b]) Strophe: Das Gericht. Es trifft nicht die Priester allein, sondern alle Sünder. לַמִּשְׁפָּט sieht direkt auf die Frage nach dem Gott des Gerichts in 2 17 zurück. עֵד מְמַהֵר, ***ein schneller Zeuge,*** ist Jahwe; das bedeutet, weil der Zeuge hier mit dem Richter identisch ist: einer, der nicht lange zu untersuchen hat, sondern rasch die Strafe vollzieht, vgl. zu פִּתְאֹם v. 1 und zu הָעֵד 2 14. Als ***Zeuge*** kennt er auch die Übelthäter sehr wohl, die ihm darum nicht verborgen bleiben können: die מְכַשְּׁפִים vgl. Ex 22 17; die מְנָאֲפִים vgl. 2 14 Ex 20 14 Dtn 5 17 22 20 Lev 20 10; die נִשְׁבָּעִים לַשָּׁקֶר vgl. Sach 5 3; die עֹשְׁקֵי שְׂכִיר, wie mit Entfernung von שָׂכָר zu lesen ist, da das Verb nur ein persönliches Obj. kennt und auch noch אַלְמָנָה וְיָתוֹם regiert, vgl. Lev 19 13, sowie Ex 22 21–23 Dtn 24 17 und Jes 1 17, und die מַטֵּי־גֵר, abgekürzt für מַטֵּי מִשְׁפַּט גֵּר, vgl. Dtn 24 17 Ex 22 20 Am 5 12. וְלֹא יְרֵאוּנִי nennt nicht eine neue Klasse, sondern nennt die Wurzel der Sünde: den Mangel an Religiosität, an Scheu vor Jahwe, der für die Fremdlinge und die Schutzlosen überhaupt eintritt; das Sätzchen gehört zunächst zu der letzten Kategorie, kennzeichnet aber auch alle übrigen.

5. Gegen den Betrug Jahwes in Unterschlagung oder mangelhafter Ablieferung des Zehnten 3 6—12.

Wie der Zusammenhang mit dem vorigen Stücke gedacht ist, kann wegen der Unverständlichkeit von v. 6 nicht gesagt werden. Der Gedanke, der v. 6–12 zusammenhält, ist aber klar: Der Betrug, der gegen Jahwe in der Entrichtung des Zehnten geübt wird, ist die Ursache der Not in der Gegenwart. Nach Dtn 14 22–29 soll der Zehnte im dritten Jahr den Leviten, die sich in den Ortschaften des Landes befinden, zu ihrem Unterhalt gegeben werden; nach PC Num 18 21–32 gehört der Zehnte ganz und jedes Jahr den Leviten, aber davon soll der Zehnte wieder den Priestern abgegeben werden. Für die Durchführung dieser Forderung samt Ablieferung des Zehnten in den Tempel sorgte Nehemia,

vgl. Neh 10 38–40 13 10–13. Mal stimmt mit PC und Neh überein; daraus aber den Schluss zu ziehen, dass Mal nach Einführung des PC gelebt haben müsse, wäre übereilt, weil es natürlich eine Übergangsstufe zwischen Dtn und PC gab und was das neue Gesetz kodifizierte, schon lange durch die Umstände in die Praxis eingeführt sein konnte. Übrigens zeigt sich auch hier, wie Mal mit seinem Urteil nicht an der Aussenseite haftet: Ungenauigkeit in der Zehntenabgabe ist nicht nur als Verletzung des Gesetzes verwerflich, sondern als Symptom eines viel tiefer sitzenden Schadens; es fehlt an Ehrfurcht vor Gott, an wahrer Religiosität.

6 7[a], die erste Strophe: Aufforderung zur Umkehr an die Jakobssöhne. **6** כִּי scheint v. 6–12 an 2 17—3 5 anzuknüpfen. Vielleicht soll gesagt sein: Jahwe hat sich nicht geändert, wie die nach dem Gericht rufenden Skeptiker vermeinen (2 17); denn er straft auch jetzt schon mit Misswachs und Not die Sünde des Volkes. Der Zusammenhang würde klarer sein, wenn v. 6[b] verständlich wäre. Aber לֹא כְלִיתֶם: *ihr seid nicht alle geworden,* kann nicht wohl heissen: ihr seid noch die alten Sünder, die Jakobssöhne, unter Anspielung auf das im Folgenden gebrauchte Verb קָבַע resp. עָקַב (s. zu v. 8); der Sinn: „ich bin nicht anders geworden, ihr aber auch nicht", ist doch fraglich. Diesen Sinn hat es vielleicht auch, wenn man mit v. Orelli das Pi. כִּלִּיתֶם liest und dies in elliptischer Wendung fasst = *ihr habt nicht fertig gemacht* scil. eure Sünden, fahrt fort zu sündigen. Jedenfalls hilft eine Ableitung von כָּלָא, *abhalten,* nicht weiter. **7**[a] gehört offenbar mit v. 6 zusammen als Beschreibung der Jakobssöhne, die als Ausgangspunkt vorangestellt ist. וְלֹא שְׁמַרְתֶּם hat kein Obj., Wellh. u. a. punktieren daher שְׁמַרְתֻּם, 2. pers. plur. mit Suff. der 3. plur.; wahrscheinlich aber ist die Bemerkung, die neben סַרְתֶּם מֵחֻקַּי nichtssagend ist, nur Glosse dazu, das folgende שׁוּב, *umkehren,* nimmt auch nur auf סוּר, *sich abkehren,* Rücksicht. **7**[b] **8**, die zweite Strophe, enthält die Abweisung einer Einrede: *Ihr sagt: wieso sollen wir umkehren? Weil ihr mich betrügt! Und ihr sagt: wieso haben wir dich betrogen? Am Zehnten und an der Abgabe!* Das Sätzchen v. 8[aα] kommt verfrüht: denn es passt besser als Begründung des Fluches an den Anfang von v. 9 als hier, wo bloss die Sünde zu konstatieren ist. Auch der Anschluss von כִּי an v. 7[b] kommt der Gedankenfolge zu statten. Statt קָבַע, das sich nur noch Prv 22 23, und zwar in der Bedeutung von *berauben,* findet, wird mit Wellh. nach dem Zusammenhang unserer Stelle עָקַב, *betrügen,* zu lesen sein, wie wohl auch LXX gelesen hat; das Wortspiel mit בְּנֵי יַעֲקֹב, *Jakobssöhne = Betrüger,* spricht ebenfalls dafür. הַמַּעֲשֵׂר וְהַתְּרוּמָה sind in der lebhaften Rede und Gegenrede als Bezeichnung des Gegenstandes, worin sich der Betrug Gottes zeigt, zu fassen; die grammatische Verbindung fehlt, die Worte sind Ausruf: *Zehnten und Abgabe! wie steht es damit!* תְּרוּמָה ist die *Abgabe,* die dem Heiligtum resp. den Priestern gegeben wird, vgl. Hes 44 30 45 13; neben dem Zehnten erscheint sie schon Dtn 12 11 und wird nach Neh 10 38 12 44 an den Tempelschatz für die Priester abgeliefert. Zu מַעֲשֵׂר s. Vorbem. **8**[aα] **9**, die dritte Strophe: *Wird ein Mensch Gott betrügen?* Welch unerhörter Frevel! *Mit dem Fluche seid ihr belegt, Und doch betrügt ihr mich, Eure ganze Sippschaft.* Der Fluch, der auf ihnen lastet, nach v. 11 die Unfruchtbarkeit des Feldes, hält sie nicht ab, im Frevel zu verharren. Zu dem Partic. Niph. נֵאָרִים vgl. Ges.-Kautzsch[27] § 67 u. הַגּוֹי hat hier wohl eine verächtliche

Nüance und erinnert an Jes 1 4. **10ª** (mit Ausnahme des eingeschobenen אָמַר י׳ צ׳, s. zu 1 8), die vierte Strophe, nimmt nun die Aufforderung zur Umkehr von v. 7 wieder auf und exponiert nach dem dargelegten (v. 8f.), worin die Umkehr besteht. אֶת־כָּל־הַמַּעֲשֵׂר, *den ganzen Zehnten,* nicht nur einen Teil; der Nachdruck liegt auf כֹּל. Zu בֵּית הָאוֹצָר vgl. Neh 10 39 13 5 6 Sach 11 13. Zu טֶרֶף = *Zehrung* vgl. Ps 111 5 Prv 31 15; hier ist gemeint die Zehrung für die Priester am Tempel und für die Bestreitung des Kultus vgl. Neh. 10 38–40. בָּזֹאת, d. h. mit der v. 10ªª genannten Treue in der Ablieferung des Zehnten. **10ᵇ**, die fünfte Strophe, beginnt die Exposition der Verheissung אָשׁוּבָה אֲלֵיכֶם (v. 7); sie knüpft mit אִם־לֹא an בְּחָנוּנִי an, hat aber grammatisch doch eine selbstständige Bedeutung, da אִם־לֹא als Schwur- resp. Beteuerungspartikel auch einen selbständigen Satz einleiten kann. An Stelle des Fluches v. 9 wird *Segen* treten; der Regen, den Jahwe reichlich sendet, macht der Unfruchtbarkeit des Landes ein Ende. Zu den *Fenstern des Himmels* vgl. Jes 24 18. עַד־בְּלִי־דָי, wörtlich: bis zum Nichtmehrsein von Bedarf, also = *bis zum Übermass.* **11**, die sechste Strophe: Der Segen des Landes wird vor jedem Schaden bewahrt bleiben. Zu גָּעַר בְּ vgl. Sach 3 2; הָאֹכֵל, *der Fresser,* ist *die Heuschrecke.* שִׁכֵּל, *eine Fehlgeburt haben,* ist hier poetisch vom Weinstock ausgesagt, der die Früchte nicht zur Reife bringt. Die beiden letzten לָכֶם legen, wenn sie nicht rein überflüssig erscheinen sollen, einen Nachdruck auf diese Aussage: *für euch,* der nur verständlich ist bei dem Gedanken, dass Juda Segen, die Heiden aber Plagen erfahren werden. Da dieser Gegensatz zwischen Juden und Heiden durch nichts weder im Vorhergehenden noch im Gedankenkreis Mal's (vgl. 1 11) angezeigt ist, halte ich diese beiden לָכֶם für eingefügt von einem Spätern, der die Juden nur im Gegensatz zu den Heiden zu betrachten gewohnt war, der darum auch **12** hinzusetzte, wo die in v. 12ᵇ gegebene Zusammenfassung von v. 10ᵇ 11 zur Begründung der Folgerung v. 12ª zeigt, dass das Ganze nicht aus einem Gusse stammt, dass der Autor von v. 12 vielmehr trotz v. 10ᵇ 11 für nötig befindet, seinen Zusatz v. 12ª noch besonders zu begründen. Zum Inhalt vgl. Sach 8 13 23, zum Ausdruck אֶרֶץ חֵפֶץ vgl. Jes 54 12 Sach 7 14, zu beidem s. Jer 3 19 Hes 20 6 15 Dan 8 9 11 16 41.

6. Der Unterschied der Gottlosen und der Gottesfürchtigen im kommenden Gericht 3 13–21.

Der Abschnitt bildet eine Parallele zu 2 17—3 5. Angeredet sind wie dort die Zweifler und Skeptiker im Volke, die sowohl von den Gottlosen verschieden sind, wie von den Frommen, יִרְאֵי שְׁמִי, an die sich der Prophet erst v. 20f. ausdrücklich richtet.

13–15, die erste (v. 13 14ªᵇᵅ) und die zweite (v. 14ᵇᵝ 15) Strophe: die Klage über die Wertlosigkeit religiösen Verhaltens. **13** חָזְקוּ, *stark, zu stark sein* (עַל) *gegen jmd,* bedeutet: sich gegen jmd viel herausnehmen, vgl. הוֹגַעְתֶּם 2 17. Zu dem reciproken Niph. נִדְבַּר, = *sich untereinander bereden,* vgl. v. 16 Hes 33 30 Ps 119 23. **14** Wie שָׁוְא und die Frage מַה־בֶּצַע einander entsprechen = *es trägt nichts ab,* so auch עֲבֹד אֱלֹהִים und שָׁמַר מִשְׁמַרְתּוֹ = *die religiösen Pflichten erfüllen,* vgl. zu letzterem Sach 3 7. Interessant ist der dritte Parallelausdruck zu Anfang des zweiten Tetrastichs: הָלַךְ קְדֹרַנִּית = *in*

Traurigkeit einhergehen; denn er zeigt, wie in dieser Periode die Traurigkeit das Charakteristikum der Frömmigkeit war, wie ja auch die עֲנִיִּים die *Frommen* sind. יְהוָה צְבָאוֹת scheint unnötiges Explicitum für das Suff. zu sein, l. מִפָּנָיו, jedenfalls ist צְבָאוֹת zu viel. **15** Mit זֵדִים sind nicht etwa Heiden gemeint, sondern die *Übermütigen*, die Gottlosen (vgl. עֹשֵׂי רִשְׁעָה) unter den Juden, die sich um Gott und Religion nicht kümmern, das Gegenteil der יִרְאֵי יְהוָה und der חֹשְׁבֵי שְׁמוֹ v. 16, vgl. auch zu Ps 19 14. Trotzdem sie durch ihr ganzes Thun und Treiben Gott herausfordern (בָּחַן אֱלֹהִים), נִבְנוּ *werden sie erbaut* d. h. sie kommen vorwärts, gedeihen, vgl. Jer 12 16, und וַיִּמָּלֵטוּ, *werden gerettet,* verfallen nicht dem Ruin und Untergang. **16 f.** das Verhalten der Gottesfürchtigen. **16**, die dritte Strophe. An אָז ist kein Anstoss zu nehmen; die Änderung in זֶה (Wellh., Nowack u. a.) stellt die Sache auf den Kopf, weil sie die Gottesfürchtigen mit den v. 13–15 Angeredeten identifiziert, deren Worte Gott zurückweist, vgl. חָזְקוּ v. 13, während für jene ein himmlisches Merkbuch angelegt wird. אָז, *damals*, bezieht sich auf die Zeit der in v. 13–15 erwähnten Kundgebungen; diese veranlassten die יִרְאֵי יְהוָה, sich zusammenzuthun, sich gegenseitig zu belehren und zu ermahnen, um nicht in die gleichen Zweifel zu verfallen und die Ansichten der Zweifler von sich fernzuhalten. Dieses Ausharren in der Treue und im Glauben blieb nicht unbeachtet und ist unvergessen bei Jahwe: *vor ihm ist ein Merkbuch* hierüber, scil. über ihre Namen und ihre Thaten, *angelegt,* wie etwa die Könige ein solches haben, vgl. z. B. Est 6 1. Wellh. nennt mit Recht den Glauben an ein himmlisches Merkbuch „eine Art Vorstufe zum Glauben an das ewige Leben“; vgl. auch meine Gesch. der isr. Rel. [4] 294. Zu סֵפֶר זִכָּרוֹן, resp. Buch des Lebens vgl. ferner zu Hes 13 9 und zu Jes 4 3. Die Änderung von וַיִּכָּתֵב in וַיִּכְתֹּב בְּ' (so Nowack) ist unpassend, da Jahwe dieses Buch so wenig selber führt, wie der persische König; ebensowenig ist mit Wellh. an אֹהֲבֵי, noch mit Nestle ZATW 1902, 305 f. an שֹׁבְחֵי = מְשַׁבְּחֵי, *preisend,* für חֹשְׁבֵי zu denken, da חָשַׁב nach Jes 33 8 gerade das Gegenteil von מָאַס, *verachten,* also: *achten, Beachtung schenken, in Berechnung ziehen,* ist, vgl. auch Jes 53 3. **17**, die vierte Strophe: Was das Verzeichnetsein im himmlischen Merkbuch für eine Bedeutung hat, wird sich zeigen *am Tage, da Jahwe einschreitet;* עָשָׂה wird hier *handeln* im Gegensatz zum unthätigen Zusehen bedeuten wie Ps 22 32 37 5 52 11 (Wellh., Nowack). Dann werden die Gottesfürchtigen zu Jahwes סְגֻלָּה, *Eigentum,* vgl. Ex 19 5, also seinen besondern Schutz und väterliche Liebe erfahren, während die Gottlosen das Gericht trifft, vgl. חָמַל. Die Konstruktion mit סְגֻלָּה am Schluss wird durch die metrische Form erklärlich (vgl. auch v. 19bα), so dass der „Einfall“ Nestle's ZATW 1902, 305 nicht zu billigen ist, לְעָם für לַיּוֹם zu lesen: *zum Volk, das ich zum Eigentum mache.* **18 f.** Die Skeptiker werden dann, wenn den Gottesfürchtigen Gottes väterlicher Schutz und den Gottlosen Strafe zuteil wird, den Wert der Frömmigkeit und den Unterschied von Fromm und Gottlos erkennen, vgl. v. 14. **18**, die fünfte Strophe. Die verlorene Einsicht (רְאָה) bekommen sie *wieder,* וְשַׁבְתֶּם ist adverbial gebraucht und in בֵּין schimmert der substantivische Ursprung = *Unterschied* noch durch. **19**, die sechste (bis קַשׁ) und die siebente Strophe: Die Vernichtung der Gottlosen am Tage des Gerichts. Zu dem Feuer des Gerichts

vgl. 3 2; zu בְּעֵר כַּתַּנּוּר vgl. Hos 7 4; zu קַשׁ, *Stoppeln,* als Bild für die Gottlosen, vgl. Jes 5 24 Ob v. 18 Mt 3 11f. אֲשֶׁר, *so dass,* dient zur Einführung des Folgesatzes, vgl. GES.-KAUTZSCH[27] § 166 b. Statt יַעֲזֹב liest man besser mit WELLH., NOWACK das Niph. יֵעָזֵב; das Subj. ist dann שֹׁרֶשׁ וְעָנָף, *Wurzel und Zweig,* eine Redensart, die auf das Bild vom Baume zurückgeht, vgl. zu Am 2 9. **20f.** Das Heil der Gottesfürchtigen und ihr Sieg über die Frevler, in direkter Rede an die Gottesfürchtigen geschildert. **20ª** die achte Strophe: der Aufgang der Sonne des Heils, die von den Kirchenvätern auf den Messias gedeutet wurde, an welchen jedoch Mal nicht gedacht hat, vgl. Jes 60 1f. צְדָקָה, *Gerechtigkeit,* geht ihnen auf d. h. sie erscheinen durch das Glück, das ihnen wird, als die *Gerechten,* als die, welche recht hatten in ihrer Treue gegen Jahwe; צְדָקָה umfasst Rechtfertigung und Heil. מַרְפֵּא, *Heilung,* von allem Schmerz und Schaden, neue Lebenskraft und frischer Lebensmut, wird ihnen zu teil, während im Gegensatz dazu der Ruin über die Gottlosen kommt; vgl. zu v. 20ª Jes 1 27 28. Zu den *Flügeln* = den Strahlen *der Sonne* vgl. die Flügel der Morgenröte Ps 139 9; mit WELLH. erinnert man sich auch an die Darstellung der geflügelten Sonnenscheibe bei den Ägyptern. **20ᵇ 21,** die neunte Strophe: die Freude der Frommen und die Zertretung der Frevler. *Und ihr werdet ausziehn und springen Wie Kälber aus dem Stalle* d. h. bei dem neuen Lebensfrühling, der für sie angebrochen ist, werden sie Kälbern gleichen, die aus dem Stall ins Freie gelassen hüpfen und springen; vgl. Am 6 4. Zu פוּשׁ vgl. zu Hab 1 8 und Jer 50 11. **21** *Und ihr werdet die Gottlosen zertreten Unter den Sohlen eurer Füsse,* vgl. Mch 4 13. Das Übrige im Verse ist sekundär: כִּי־יִהְיוּ אֵפֶר, *denn Staub werden sie sein,* ist selbstverständlich beim Zertreten und klingt mit seinem כִּי־יִהְיוּ sehr prosaisch; v. 21ᵇᵅ bringt eine unnötige Zeitbestimmung in Worten, die aus v. 17 entnommen sind. Die beiden Zuthaten mögen zusammengehören und sollen kurz das Resultat des Gerichts für die Gottlosen zusammenfassen. Vielleicht hat der Glossator bei אֵפֶר an *Asche* gedacht vgl. v. 19; dann wäre die Inkongruenz mit dem Zertreten ein neues Argument für sekundären Ursprung.

22—24, ein Anhang: die Sendung Elias. Dass die Verse spätere Zuthat sind, ergiebt sich sofort aus dem Wechsel der Angeredeten zwischen v. 21 und v. 22. Dort sind es die Gottesfürchtigen, hier ganz allgemein die Juden überhaupt; denn die Mahnung, das Gesetz nicht zu vergessen, brauchen gerade die Gottesfürchtigen nicht. Ferner wird v. 23f. eine Erklärung von v. 1 gegeben, die dem Sinne Mal's nicht entspricht, der bei dem Vorläufer v. 1 nicht an einen Propheten gedacht hat (s. zu v. 1). Endlich sind auch sprachliche Differenzen beachtenswert, z. B. dass Mal nirgends sagt יוֹם יְהוָה oder יוֹם יְהוָה הַגָּדוֹל וְהַנּוֹרָא wie hier, sondern nur הַיּוֹם הַבָּא 3 19 oder הַיּוֹם אֲשֶׁר אֲנִי עֹשֶׂה 3 17 (21), dass er nur von הַתּוֹרָה 2 8 9 spricht, aber nicht von תּוֹרַת מֹשֶׁה 3 22, dass in 3 22-24 niemals das im Buche Mal sonst so häufige אָמַר יְהוָה (צְבָאוֹת) vorkommt. Nach alledem ist BÖHME zuzustimmen, dass v. 22-24 nicht von demselben Autor wie das übrige Buch Mal berühren (so auch TORREY, während eigentümlicher Weise NOWACK nur v. 23f. beanstandet). **22** Die Mahnung zum Gehorsam gegen das Gesetz ist hier beigefügt, weil Mal als der letzte der Propheten galt, also nach ihm keiner mehr auftrat, der dem Volke das Gesetz empfahl, was man als die Aufgabe der Propheten betrachtete. Mose ist der Anfang und das Ende des hebräischen Schrifttums und sein Gesetz der Kern und der Stern des Judentums; an Mose und sein Gesetz ist man daher für alle Zukunft gewiesen. Aus den Ausdrücken חֻקִּים וּמִשְׁפָּטִים und

חֹרֵב (statt סִינַי), die dem Dtn eigentümlich sind, hat man geschlossen, dass der Autor des Verses nur das Dtn, nicht aber den PC als Gesetz Moses gekannt habe; aber man beachte doch זִכְרוּ, ein bei PC so beliebtes Verbum, und vergesse nicht, dass die Einwirkung des Dtn's sich noch lange nach der Einführung des PC erhalten hat und selbst die Redaktion des Hexateuchs zeigt, wie der spätern Zeit die homiletische Ausdrucksweise des Dtn neben dem juristischen Stil von PC noch sehr wohl zur Verfügung stand, vgl. Jos Einl. III S. XIII. **23** Nur noch einen einzigen Propheten wird Gott unmittelbar vor dem jüngsten Tage senden, nämlich *Elia;* für die Kombination von Mose und Elia als der bedeutendsten Persönlichkeiten des AT's vgl. auch Mt 17 3. Wenn man einmal zur Erklärung des מַלְאָךְ in 3 1 nach einem Propheten suchte, so bot sich entschieden Elia, der nicht gestorben, sondern in den Himmel entrückt war, als besonders geeignet dar. Übrigens hat man auch an die Wiederkehr anderer grossen Männer geglaubt z. B. Jeremias vgl. Mt 16 14. Elia hat, vielleicht infolge von uns unbekannten Legenden, im Gedankenkreis des späteren Judentums eine wichtige Rolle gespielt, vgl. JSir 48 1-11, bes. v. 10f. Mt 11 14 17 10 11 Joh 1 21 25 und s. Weber Jüd. Theol.[2] 352—354. Die inconcinne Konstruktion mit Jahwe in erster (אָנֹכִי) und in dritter Person (יוֹם יְהוָה) spricht für eine sekundäre Hand, gerade wie die Übernahme von לִפְנֵי בּוֹא יוֹם יְהוָה הַגָּדוֹל וְהַנּוֹרָא aus Jo 3 4. **24** Die Aufgabe, die Elia zugewiesen wird, die Väter und Söhne miteinander zu versöhnen, hängt wohl auch mit der Legende zusammen; doch lässt sich auch an die Thätigkeit Elias nach dem AT denken, da er das in Anhänger Baals und Jahwes zerteilte Volk zur Besinnung rief. Die Worte lassen die verrotteten Zustände der Gemeinde, ihre Uneinigkeit und Zerrissenheit zu des Autors Zeit erkennen, Zustände der Art, wie sie Mch 7 1-6 geschildert werden und auch aus Tritojesaja bekannt sind. Zu der von Elia erwarteten Apokatastasis v. 24[a] vgl. Mk 9 12. Sie ist nötig, sonst bringt Jahwe, wenn er erscheint, dem Lande die Vernichtung, muss er an ihm den *Bann* vollstrecken, vgl. Sach 14 11, eine Drohung, die nach 3 1-4 20f. recht seltsam klingt und die die massoretische Vorschrift begreiflich macht, am Ende den zweitletzten Vers v. 23 zu wiederholen.

SACHREGISTER.

KURZER HAND-COMMENTAR

ZUM

ALTEN TESTAMENT

IN VERBINDUNG

MIT

I. BENZINGER, A. BERTHOLET,
K. BUDDE, B. DUHM, H. HOLZINGER, G. WILDEBOER

HERAUSGEGEBEN

VON

D. KARL MARTI
ORD. PROFESSOR DER THEOLOGIE AN DER UNIVERSITÄT BERN.

IN FÜNF BÄNDEN
ODER ZWANZIG ABTEILUNGEN.



TÜBINGEN
VERLAG VON J. C. B. MOHR (PAUL SIEBECK)
1904.

Ankündigung des Verlegers

bei Erscheinen der ersten Lieferung.

(Im Auszug.)

Schon im Jahre 1886 hatte ich über die Herausgabe eines Commentars zum Alten Testament als Seitenstück zu dem damals für meinen Verlag vorbereiteten Hand-Commentar zum Neuen Testament Verhandlungen angeknüpft, stellte aber die Ausführung des Planes zurück, weil ich wegen der Gewinnung einheitlich gerichteter Mitarbeiter auf Schwierigkeiten stiess und weil mir von befreundeter Seite geraten wurde, zunächst auf eine Übersetzung des Alten Testaments, die inzwischen unter Leitung von Professor *E. Kautzsch* erschienen ist, mich zu beschränken und den Commentar ihr später folgen zu lassen.

Der von mir geplante Commentar sollte, soviel wie möglich, an die Kautzsch'sche Übersetzung sich anschliessen, *ohne dieselbe notwendig zu erfordern*, sollte ganz kurz gefasst und von Vertretern derjenigen Auffassung vom Alten Testament bearbeitet werden, welche man kurz die religionsgeschichtliche nennen kann.

Mit der Drucklegung habe ich die Firma *W. Drugulin* in *Leipzig* betraut.

J. C. B. Mohr (Paul Siebeck).

Einteilung des ganzen Werkes.

a) in Abteilungen.

Abteilung:		Abteilung:	
I Genesis	Holzinger	XII Hesekiel	Bertholet
II Exodus	Holzinger	XIII Dodekapropheton	Marti
III Leviticus	Bertholet	XIV Psalmen	Duhm
IV Numeri	Holzinger	XV Sprüche	Wildeboer
V Deuteronomium	Bertholet	XVI Hiob	Duhm
VI Josua	Holzinger	XVII Die fünf Megillot (Hohesl., Ruth, Klagel. Prediger und Esther)	Budde, Bertholet, Wildeboer
VII Richter	Budde	XVIII Daniel	Marti
VIII Samuel	Budde	XIX Esra und Nehemia	Bertholet
IX Könige	Benzinger	XX Chronik	Benzinger
X Jesaja	Marti		
XI Jeremia	Duhm		

b) in Bänden.

Band I:	Abt.	I—V.	Genesis. Exodus. Leviticus. Numeri. Deuteronomium.
„ II:	„	VI—IX.	Josua. Richter. Samuel. Könige.
„ III:	„	X. XI.	Jesaja. Jeremia.
„ IV:	„	XII. XIII.	Hesekiel. Dodekapropheton.
„ V:	„	XIV—XX.	Psalmen. Sprüche. Hiob. Die fünf Megillot. Daniel. Esra und Nehemia. Chronik.

VORWORT.

Mit dem Erscheinen der Abteilung, welche die Erklärung des „Dodekapropheton“ enthält, ist der Abschluss des Kurzen Hand-Commentars zum Alten Testament erreicht. Über den Charakter und Plan des Commentars gab das im Frühjahr 1897 erschienene Probeheft in folgendem von mir verfassten Begleitwort Auskunft:

Die grosse Umwandlung der Anschauungen, die sich hauptsächlich in den letzten zwanzig Jahren in der alttestamentlichen Wissenschaft vollzogen hat, kann nicht ohne Einfluss auf die Gestaltung der Commentare zum Alten Testament sein. Sie fordert gebieterisch neben der rein philologischen und archäologischen eine theologische und religionsgeschichtliche oder mit einem Wort eine ächthistorische Erklärung. Denn die Exegese ist nicht nur von dem Bann der Tradition und Dogmatik frei geworden, sondern hat auch erkannt, dass sie ihre Arbeit nur halb gethan hat, wenn sie nicht dazu mithilft, den ältesten Zeugen des Alten Testaments das erste Wort über die Geschichte der Religion zu lassen und jedes Zeugniss in seinem ursprünglichen Sinn zu verstehen. Dass diese Arbeit unmöglich ist ohne genaue Beachtung der Umgebung und der geschichtlichen Zusammenhänge, in welche diese Zeugnisse gehören, und ohne aufmerksame Vergleichung der religiösen Entwicklung der verwandten Völker, versteht sich von selbst. Denn erst die Umgebung giebt einem Wort die rechte Beleuchtung, und erst die Vergleichung schärft den Blick für die Erkenntnis dessen, was die alttestamentliche Religion auszeichnet.

Diese theologische und religionsgeschichtliche Erklärung ist das Ziel des Kurzen Hand-Commentars zum Alten Testament. Er macht daher nicht Halt, wo es die Consequenzen zu ziehen gilt, die sich aus der historisch-kritischen Betrachtung des alttestamentlichen Textes ergeben; er sucht vielmehr ein klares und lebendiges Bild von dem wirklichen Sachverhalt, den jede alttestamentliche Schrift erkennen lässt, zu geben, die wirkliche Geschichte der religiösen Anschauungen des Alten Testaments zu verfolgen und so die wirkliche Verbindung aufzuhellen, welche zwischen dem Alten und dem Neuen Testament besteht. Damit hofft er auch dem Verständnis der christlichen Religion, der es doch nur um die Wahrheit zu thun ist, den besten Dienst zu leisten.

An genauer und vollständiger sprachlicher Erklärung soll es dem Commentar gleichwohl nicht fehlen. Sie bleibt die unerlässliche Grundlage eines richtigen Verständnisses der alttestamentlichen Schriften; aber sie soll weder das Ganze sein, noch auch den Haupttheil des Commentars in Anspruch nehmen.

Da Kautzsch's Heilige Schrift des Alten Testaments in den Händen der Leser vorausgesetzt wird, ist von der Beigabe einer eigenen Übersetzung im Commentar abgesehen worden. Zwar ist mit der Kautzsch'schen Übersetzung natürlich nicht das letzte Wort gesprochen; aber für grosse Teile des Alten Testaments, namentlich in den historischen Schriften, müsste sich eine neue Übersetzung als eine ganz überflüssige Zugabe ausnehmen. Eine solche unnötige Wiederholung sollte vermieden und überhaupt, was durch Kautzsch in der Wiedergabe des Textes und in den Beilagen genügend klargestellt ist, nicht noch einmal in extenso dargelegt werden. Dadurch ist viel Raum gewonnen und dem Commentar der Charakter möglichster Kürze gewahrt worden.

Kurz soll der Commentar aber auch deshalb heissen, weil er jede Weitschweifigkeit der Darstellung zu vermeiden und mit der Vollständigkeit in der Sache, auf die es ankommt, die Klarheit und Knappheit im Ausdruck zu verbinden strebt.

Der Kurze Hand-Commentar zum Alten Testament wird trotz der Übereinstimmung der Mitarbeiter über das Ziel ihrer Aufgabe nicht an Monotonie leiden. Dafür sorgt schon die Mannigfaltigkeit und Verschiedenheit der alttestamentlichen Schriften, die keine durchaus gleichmässige Behandlung gestatten, dann aber auch die Individualität der Mitarbeiter, der kein Zwang angethan werden sollte.

Der neue Commentar zum Alten Testament bildet ein Seitenstück zum Hand-Commentar zum Neuen Testament, ist aber eine durchaus selbständige Publikation.

Möge der Kurze Hand-Commentar zum Alten Testament, der ein zusammenfassendes Bild von dem am Ende des 19. Jahrhunderts erreichten Ertrag der wissenschaftlichen Arbeit für die Erklärung des Alten Testaments giebt und auf dessen typographische Ausstattung alle Sorgfalt verwendet ist, dazu dienen, die Wichtigkeit des Alten Testaments für das Verständniss der christlichen Religion und der Religionsgeschichte überhaupt darzulegen, und von neuem von dem unvergleichlichen Werte des Schatzes überzeugen, den die christliche Gemeinde im Alten Testament besitzt und dessen Kleinodien um so herrlicher strahlen, je mehr man sich Mühe giebt, sie in der richtigen Einfassung und Umgebung zu sehen!

Darüber zu urteilen, inwieweit der Commentar das gesteckte Ziel erreicht und den gehegten Wunsch erfüllt, kommt mir nicht zu. Aber das eine kann ich erklären, dass sämtliche Mitarbeiter mit allem Ernst und aller Treue gestrebt haben, eine klare Anschauung von Inhalt und Entstehung der von ihnen kommentierten Bücher zu gewinnen und das Resultat ihrer Forschung möglichst deutlich darzulegen; daher darf ich auch hier meinen verehrten Herren Collegen für ihre grosse und erfolgreiche Hilfe den wohlverdienten Dank aussprechen. Ebenso aber gebührt dem hochverehrten Herrn Verleger der wärmste Dank dafür, dass er dem Werke eine solche äussere Ausstattung geben liess, die mächtig zur Übersichtlichkeit des weitschichtigen Inhalts und zum leichten und angenehmen Gebrauch des Commentars beiträgt. Endlich ist noch festzustellen, dass ich die Verantwortlichkeit für die Register ganz allein und für die Richtigkeit des Druckes zu einem grossen Teile zu tragen habe. Da diese Einzelregister möglichst umfassend gehalten sind, wird der Plan aufgegeben, ausserhalb des Commentars resp. der Subscription noch ein Generalregister folgen zu lassen. Dagegen soll als eine Art Einführung in den Commentar und Ergänzung zu demselben in Bälde ein selbständiger Band mit dem Titel: „Die Religion des Alten Testaments unter den Religionen des vorderen Orients“ erscheinen.

Über der Arbeit am Commentar sind volle sieben Jahre dahingegangen und ein neues Jahrhundert ist inzwischen angebrochen. Der Commentar fasst den Ertrag früherer Forschung zusammen, bringt aber auch neue wichtige Erkenntnisse. Über den Wert und die Haltbarkeit von beidem, von altem und von neuem, entscheidet die künftige Forschung. Manches wird sich vielleicht noch als unvollständige Lösung der schwierigen Probleme herausstellen, die das Alte Testament aufgiebt; aber die Anerkennung wird man hoffentlich dem Commentare nicht versagen dürfen, dass er zur Förderung des Verständnisses des Alten Testaments reichlich das Seine beigetragen hat.

Karl Marti.

